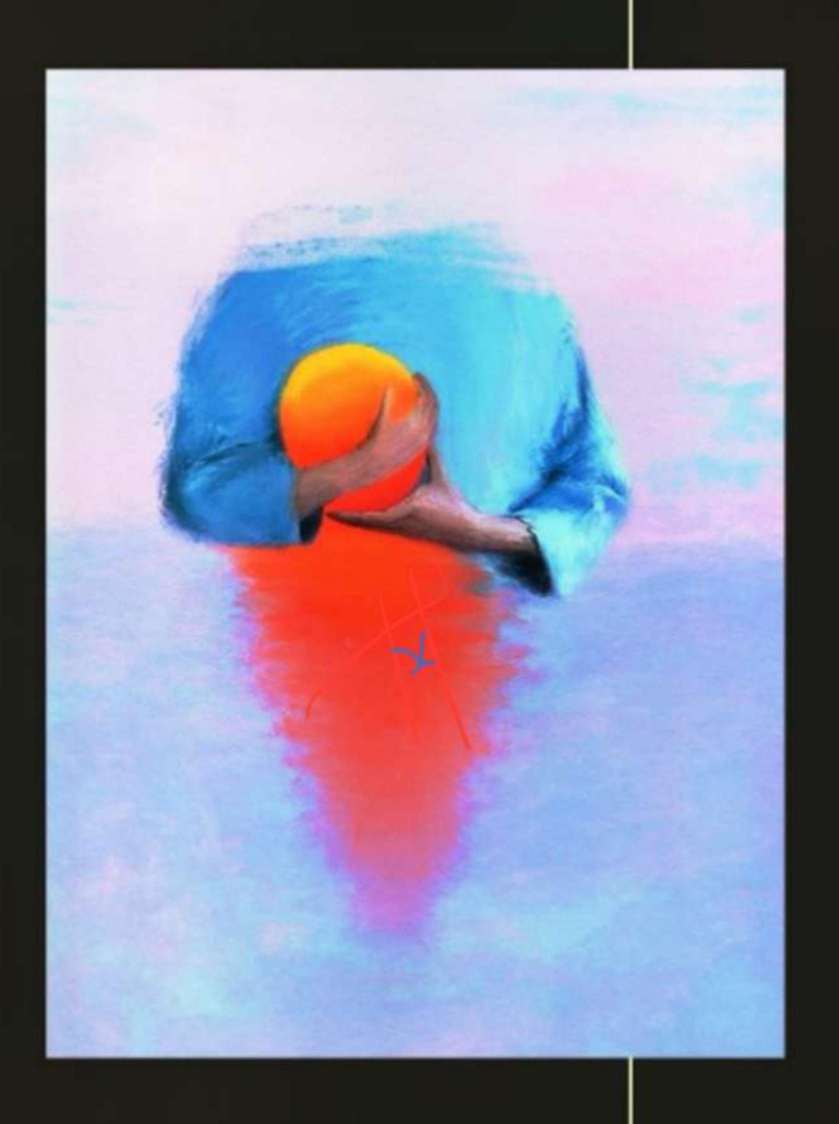
# الطموح

## صيرورة الذات



أغنيس كالار

ترجمة: شوق العنزي






# المحتويات


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

# شكر وعرفان

قدّمت جامعة شيكاغو السياق الذي يمكن فيه كتابة هذا الكتاب. كانت الزمالة التي تلقيتها من معهد فرانك للعلوم الإنسانية بجامعة شيكاغو للعام الدراسي 2015 - 2016 ذات فائدة كبيرة لاسيما بالمرحلة النهائية، كما كانت هناك ورشة عمل حضرها زملائي جايسون بريدجز وديفيد فينكلستين وأنتون فورد وغابرييل لير وجوناثان لير ومارثا نوسباوم: للتشجيع والتحفيز في الأوقات الصعبة، أشكر سارة بوس وراشانا كامتيكار وكيت مان وبيريسلاف ماروسيتش وجولي تانينباوم وستيف وايت. لدعم المرضى على مدى السنوات العديدة التي استغرقها هذا المشروع، أشكر محرري، بيتر أولين. أشكر الفنان إستفان بانياي على فن الغلاف الجميل الذي قدمه بكرم لشخص غريب مثلي (على الرغم من إعجابي به منذ فترة طويلة). قرأ أرنولد بروكس وبن كالارد جميع المسودات، وناقشوا كل حجة، وساعدوني في التفكير في كل فكرة طرأت خلال كتابة هذا الكتاب. يتأتى الوضوح الذي يتمتع به بن من حقيقة أنه حارب بقوة ليظل متشككًا بالطموح. أمّا الروح المتفائلة فلدى أرنولد، الذي يساعدني دائمًا في العودة إلى الفكرة المركزية.

بعد تأليف هذا الكتاب، اعتمدت على الملاحظة المباشرة والمكثفة للطامحين الذين صادفتهم سواء في المنزل أو في العمل. ومدين بالشكر لكلا الدائرتين. أولهم أطفالي الثلاثة. آبي هو حزمة من التطلعات الضخمة لدرجة أن أولئك الذين يعرفونه سألوني عمّا إذا كان هذا الكتاب مبنيًا عليه. ماكابي، الذي لديه موهبة الشعور بعمق وفهم مشاعر الآخرين، هو الذي يجمع عائلتنا معًا. إيزي، الأصغر، الذي خرج للتو إلى الوجود، وهذا رائع في حد ذاته.

قادني طلابي، على مدار العقد الماضي، نحو موضوع هذا الكتاب. ربما لم يكن بمعلومهم أنهم يفعلون حتى، وبالطبع لم أدرك ذلك في البداية، لكن مع ذلك فهم مسؤولون ليس فقط عن إيماني بإمكانية التحول الذاتي العقلاني ولكن أيضًا عن اقتناعي وبإلحاح إثبات ذلك الاحتمال للآخرين. وفي هذا الصدد، مدين بشكل خاص لأميشاي أميت، وستينا باكستروم، وجيسون

بيرن، وغابرييل بوير، ونوح شافيتس، وماكسيميليان شاوليدير، وستيفن كريتون، وداني دور، ورومیلیا دراجر، ودانيال دروكر. (بول) دويك، كايت دوجان، أليكس النابلي، جوش إبستين، غاريت فوكس، جوش فوكس، بيتر غولدبرغ، هنري غروبر، هيلين هايلز، أليكس هيل، دزان هيربا، كايلا هيغينز، مارك هوبوود، جولوود (هاني) ماكسويل، جيريمي ماكي، ماريا ميخيا، سانتياغو ميخيا، بودي (شين) ميلنيتسر، جيليان مور، باريسا مستجير، مايا نجوين، روري أوكونيل، كلير أوغريل (أناستاسيا) كوارنتو، أجاي رافيشاندران، إيميت رينسين، إريكا ريست، سي جيه شي، غابي شابيرو، دان تيليش، إريك ثورم، جوش تروبويتز، دوج فالر، جاريث والش، سام ويجوتو وصوفيا وايت.

يعتمد الكتاب أيضًا على تجربتي الخاصة مع الطموح، لذا يبدو من المناسب شكر عدد قليل من الداعمين على طول المسار. من بين الأشياء العديدة التي أود أن أشكر والداي عليها القرار الصعب الذي اتخذوه بمغادرة وطنهم وتربيتي في الولايات المتحدة. أشكر أختي، كاتا جيلين، لتحملها جهودي الطموحة الأولى والأكثر إزعاجًا، والتي فُرض عليها العديد منها، لسبب أو لآخر. حتى كبالغين، ما زلنا نكبر معًا. وبالمثل، أشكر أعز أصدقائي، يلينا باراز، على تمسكها بي بشدة على مر السنين، حتى عندما كان كل منا يدور في متاهاته الخاصة. أخيرًا، أشكر معلمي ليون وإيمي كاس، الذين ساهموا بتغذية تطلعاتي الخاصة في نفس الفصول الدراسية التي أبذل فيها الآن قصارى جهدي لمحاكاتاهم.

# توطئة

## I استعراض عام: التفكير لاستشفاف القيمة

### 1. كيف وصلنا إلى هنا

بمقدورنا جميعًا التفكّر في زمنٍ كنّا فيه أناساً مختلفين قيميًا تمامًا عن الآن، إذ إننا _منذ وقتٍ ليس ببعيد_ لم نكن ندرك وجود بعض الأشخاص والأنشطة والمؤسسات والأيديولوجيات التي تمثّل الآن المحور الرئيس لحياتنا، ربما كانت لنا رؤى سياسية مختلفة، أو كنّا غير مضطلعين بالسياسة البتة، ربما اعتدنا أن نكون متدينين، وربما لا، ربما نشعر الآن بروابط عميقة مع بقعة بعيدة مكانيًا وثقافيًا ولغويًا عن المكان الذي نشأنا فيه، ربما _على خلاف توقعاتنا_ تتشابه ميولنا واهتماماتنا مع تلك التي لدى آبائنا؛ فنحن الآن نهتم بأشياء لم نكن لنراها محط اهتمامنا ذات يوم. كيف حدث هذا التغيير؟

غالبًا ما تتوافر لنا فرصة ذكر تأثيرات القوى الخارجة عن سيطرتنا عندما نأتي على تفسير نشأة القيم الجديدة لدينا؛ صدفة عرضية، معلم مؤثر، مكان ملهم، خسارة مأساوية، خيانة مريرة، والد مستبد، ظهور موهبة فطرية، عامل التقدم في السن. بيد أن هذه العوامل ليست سوى جزءٍ من القصة؛ إذ ليس بمقدور معلم ما أن يغرس حب الموسيقى بداخلك، ولا يمكن للخيانة وحدها أن تخلق توقًا شديدًا للاستقلالية، كما أن الصدفة لا يتمخض عنها الحب، وأيضًا لا يصبح المرء طاهياً لمجرد ذهابه إلى مراكز تعليم الطهي؛ فالمواهب لا تتطور لوحدها. لا شك لدينا في التأثير العميق لآبائنا وأصدقائنا وأزواجنا على مسارات حياتنا، لكنهم لا يشكلون ذواتنا، إذ لنا وحدنا الإجابة على السؤال المتعلق بماهية الأشياء التي

تستأثر بعميق اهتمامنا، وعلى إجابتنا أن تكون بمنأى عن الاعتباطية أو العشوائية، وعادةً ما تفعل، غير أن الأفعال التي تتميز عن السلوك المجرد، تتسم بالعقلانية العملية، وبقدر ما كان تَشَكُّل الذات فعلاً يقوم به شخص ما، وليس مجرد أمر يحدث تلقائيًا، يجب أن يكون لذواتنا القدرة على الوصول إلى الأسباب لتُصبح الشخص الذي نكونه. إن تقديم تعليل فلسفي لكيف يحتمل أن يكون اكتساب القيمة شكلاً من أشكال الفعالية العقلانية هو على وجه التحديد الغرض من هذا الكتاب.

لكن ثمة عراقيل أمام هذا المشروع؛ إذ يبدو أن ليس بمقدور الغالبية الاختيار، أو اتخاذ قرار بشأن القيم المختلفة. والقرار والاختيار كلاهما من أعمال الإرادة التي تشكل جزءًا أساسيًا من سلوك منفرد، أو تصاحبه أو تمهد له. لا يمكن عادةً الانتقال من اللامبالاة إلى الحب عبر فعل شيء واحد ولا يمكن عادةً الانتقال من الحب إلى اللامبالاة من خلال اتخاذ قرار، بصرف النظر عن قوة عزيمتي، إذ يبدو أنني لا أستطيع حمل نفسي على الاهتمام المفاجئ. ومما لا شك فيه أن المسار السبيل إلى التقييم يتضمن أحيانًا تعبيرات مؤقتة عن الالتزام، مثل اللحظة التي تقول فيها: "أنا أفعل»، أو توقيع أوراق التبني مثلًا، أو شراء تذكرة ذهاب بلا عودة لدولة أجنبية. لكن هذه اللحظات ليست سوى جزءٍ من القصة، تتخللها عملية أطول. إن من شأن الوصول إلى تقدير شيء ما أن يمثّل تغييراً عميقاً في طريقة نظر المرء إلى الأشياء وشعوره وفكره نحوها؛ إذ غالبًا ما يؤدي اكتساب قيمة جديدة إلى تغيّر هيكل أولويات الفرد، مثل حطّ منزلة، أو استبدال شيء كان محل تقدير في السابق. تستغرق هذه التغييرات وقتًا، وخلال هذا الوقت يفعل المرء مختلف الأمور في سبيل تقدير تلك القيمة. أمّا الإجراءات اللاحقة فتتشكّل من خلال التحولات الصغيرة التي أحدثتها التغييرات السابقة، بطريقة تتيح لشخص ما اكتساب أولويات

ومخاوف وعلاقات جديدة برتمٍ بطيء. تمثل العملية بأكملها نموذجًا مميزًا للعقلانية العملية، التي لا تُبنى بلحظة واحدة من الاهتمام أو الحسم، وعقلانية العملية التي أسعى إلى وصفها لا تتغير فحسب، بل تُعزَّزُ بمرور الوقت، حيث يصبح بمقدور الفاعل الاستجابة المطّردة لأسباب الفعل المرتبط بقيمه الجديدة.

## 2. التقديروالطموح

لدينا ثراء في المفردات يتيح لنا المايزة بين الأشكال المتعددة التي يمكن أن تتخذها التوجهات العملية الإيجابية، فضلًا عن التقييم؛ نتحدث عن الرغبة، الإرادة، المحبة، الاستصواب، والانجذاب، والاهتمام، والتأييد، والتفضيل، والتوافق مع، بالنظر إلى أنها ذات قيّمة وما إلى ذلك. وسأنحّي جانبًا أي اختلافات تؤخذ هذه الشروط على أساسها في بعض الأحيان، بغية التركيز على العملية العقلانية، إلى الحد الذي نصل معه إلى مجموعة من (النزعات المؤيدة) كما يطلق عليها ديفدسون p.4,19801)). أتجنب على المستوى الشخصي مصطلح (نزعات مؤيدة) لأنني أخشى أن يبعدنا هذا المصطلح التقني عن حدسنا بشأن العملية التي نصفها. ولهذا أفضل أن أتحدث، كما نفعل بالعامية، عن عوامل توصل للقيمة، والرغبة، والعوز، وما إلى ذلك. لا ينبغي اتّخاذ أي إجراء فيما يخص تفضيل مصطلح على آخر. كما أننا قد نجد مشقة في إدراك القيم الجديدة المكتسبة لأننا _كما يقول القديس أوغسطينوس ([1])_ «أيادينا ممتلئة سلفًا». لا سبيل إلى إنكار الدور المهم للآباء والمعلمين في مثل هذه المسألة، مع ذلك يمكننا تصنيفها بأنها عملية يروّض فيها المرء ذاته أو يعلّمها. وما ذلك سوى دليل على أنك بلغت من العمر مبلغًا يخولك المشاركة في مثل هذا النشاط، بحيث يكون لدى الشخص اهتمامات ومشاريع مسبقة، قد تمثّل عقبات في طريق الحصول على أخرى جديدة. ففي كثير من الأحيان يعني اكتساب

القيمة توجيه وقت وجهد كان بمقدور المرء بذلهما سابقًا في مكانٍ آخر. وفي بعض الأوقات تتطلب القيم الجديدة من الفرد تجريدًا كاملاً لقيمه القديمة، عندما يتحول طالب المتعة السابق نحو الزهد كمثال. وحتى في الحالات التي لا تتعارض فيها رؤانا القديمة مع الجديدة على وجه التحديد، فإننا كثيرًا ما نرى جهودنا المبذولة في إدراك القيم كأنها صراعٌ مع الذات. كما يُستبعد الاكتفاء الذاتي الجذّاب من أولئك الذين يرون أنفسهم في حالة تقييم تشوبها بعض الشوائب. إنَّ اكتساب قيمة جديدة عمل مضن بلا شك.

ستتاح لي الفرصة للإشارة إلى كلا النوعين من المواقف العملية على مدار الكتاب. عندما أتحدث عن «القيم»، يمكن للقارئ أن يتأكد من أنني أختار توجهًا عمليًا عميقًا. أبعد من ذلك، فأنني غير راغب في استدعاء مفردات تقنية من شأنها أن تحدد بشكل موثوق الفرق بين، على سبيل المثال، حب الشوكولاتة وحب الأطفال. لأنني سأضطر إما إلى إحالة مثل هذا المصطلح بشكل مصطنع إلى طبقة معينة أو إدخال مصطلح فني لتغطية الطبقة السفلية؛ وخطر العبث باللغة الطبيعية هو أن يصبح بعيدًا عن الحدس حول الظواهر التي يحاول المرء وصفها. أفضل التحدث بشكل فضفاض وعامي عن الأشخاص الراغبين أو الطموحين، وما إلى ذلك، والسماح للسياق بتوضيح ما إذا كان التوجه العملي الذي أصفه يمثل ما يهم الطامح حقًا أم أنه مجرد رغبة.

لقد اخترت أن أُطلق مسمى آخر على العملية العقلانية التي نعمل من خلالها على الاهتمام أو (الحب، التقدير، الرغبة...) وهو (المطمح). إذ إنَّ الطموح -كما أدركه- هو الشكل المميز للقوة الموجهة نحو اكتساب القيم. عادةً، لا نصل إلى القيمة بمجرد اتخاذ القرار، على الرغم من ذلك فقد يكون بلوغها عائدًا إلى خضوع الذات. إنَّ تفسير كيفية تقديرنا للعديد من الأشياء التي لم نفعلها من قبل، أو اعتبارها ذات قيمة، هو العمل في سبيل تحقيق هذه النتيجة. ترى

الشخصية الطموحة أنها لا تملك القيم التي تطمع في امتلاكها، ومن ثم تسعى إلى التحرك نحو حالة تقييمية أفضل. إنها تشعر أن ثمة ما هو أكثر مما تقدّره حاليًا، لذلك تسعى جاهدة لرؤية ما لم تتمكن من رؤيته بعد. يشمل عمل الشخصية الطموحة، على سبيل المثال لا الحصر، العمل الذهني من التفكير والتخيل والاستدلال، لذا إذا ارتقت فكرة إلى ذهن شاب فظ عن قيمة الموسيقى الكلاسيكية أو الرسم، وأراد أن يقدّر هذه القيم تقديراً تامًا، فعليه الاستماع إلى الموسيقى أو زيارة المتاحف. دعوني أقدم بعض الأمثلة الأخرى، والتي قد يبدو بعضها مألوفًا للقارئ أكثر من سواها. إذا رغب المرء في أن يصبح طبيبًا، فإنه يذهب إلى كلية الطب. وإذا تطلّع المرء إلى أن يكون أكثر انسجامًا مع قيم الحياة الصحية، فقد يصبح عضوًا في صالة الألعاب الرياضية ويحول عاداته الغذائية نحو تناول المزيد من الخضروات. أمّا إذا سعى المرء إلى تقدير شخص ما، فقد يدعوه لتناول القهوة. وإذا تطلع إلى أن يكون متدينًا، فقد يقضي المزيد من الوقت في الكنيسة أو المعبد أو المسجد، أو في حالة أخرى، قد يبتعد المرء عن تلك الأماكن قاصدًا في محاولة (إعادة) التواصل مع الله وفق شروطه الخاصة. وإذا كان هدفه تقدير المشاركة المدنية، فقد يستكشف النشاط المجتمعي. وعبر ذلك نذكّي الطموح في ذواتنا، ونأخذ في التغيير بحيث يكون بمقدورنا القيام بهذه الأنشطة، أو أخرى مشابهة لها بصورةٍ أفضل. نشعر في بادئ الأمر كما لو أننا نتظاهر، نتصرف على غير عادتنا، أو بصيغة أخرى نبتعد عن أفعالنا المعتادة. وفي الحقيقة قد نرى القيمة الجديدة كشيء نحاول تجربته أو القيام به عوضًا عن الالتزام بها كليًا. قد نعتمد بشكل كبير على الموجهين الذين نحاول تقليدهم أو المنافسين الذين نحاول هزيمتهم، لكن مع مرور الوقت، فإن حقيقة -إن كانت حقيقة- أننا ما نزال نمارس تلك الأفعال، هي عادةً إشارة على أننا تدريجياً أصبحنا أكثر قدرة على رؤية القيمة، التي بالكاد عقلناها في البداية.

وهكذا نشق طريقنا نحو الاهتمام بتلك الأمور، التي انبجس اهتمامنا بعد قيامنا بها.

إن الكلمة الإنجليزية (aspiration) تسمية جيدة، إن لم تكن مثالية، للمفهوم الذي أنوي شرحه. وبما أنني أستخدم الكلمة في وصف عملية اكتساب القيمة العقلانية، ينتهي بي الأمر إلى التأكيد على بعض السمات اللغوية العادية للكلمة وعدم التأكيد على غيرها. على سبيل المثال، نتحدث في كثير من الأحيان عن تطلّع شخص ما إلى مهنة محددة، كما فعلت قبل لحظة، عند وصف طبيب بالطموح، وفي هذا النوع من السياق، قد نعتقد أن جوهر آمال هذا الشخص يتلخص في اكتساب المهارات والمؤهلات التي تؤكد حصوله على مكافآت خارجية مثل المركز، أو المال، أو حب الوالدين. الشخص الطموح -كما أستخدم الكلمة- لا يهدف حصرًا إلى أيّ من هذه الأشياء، فهو بالتأكيد يريد الذهاب إلى كلية الطب، واجتياز امتحاناتها، والنجاح في فترة التخصص، والحصول على منصب في مستشفى ممتاز، بل ربما يريد إرضاء والديه، لكن رغبته في جميع هذه الأشياء ما هي إلا مظهر ثانوي لما يريده حقًا، ألا وهو الوصول إلى القيمة المميزة في مساعدة الناس في مشاكلهم الطبية. وعلى الرغم من أنه يأخذ على عاتقه الاجتهاد في مدرسة ما قبل الطب، حتى يكتسب تصوراً مسبقاً عنه وعن أسباب قيمته، فإنَّه يدرك جهله بحقيقة ما هو عليه قبل الانخراط في العمل الذي يريد الوصول إلى قيمته. أمّا من يطمح للمال ويعتبره هدفًا، أو ينتظر موافقة والديه والمجتمع فلا أراه شخصًا طموحًا البتة. وسأناقش هذه النظرية بشيءٍ من التفصيل في الفصل السادس. كما أن الشخصية الطموحة لا تسعى وراء القيمة؛ فهي تجتهد كي تحقق نموًا كاملًا حتى قبل التحاقها بكلية الطب، والتفكير في الحصول على المال، أو انتظار موافقة الوالدين ومراعاة الوضع الاجتماعي، ولا تنشد كذلك تعلّم قيمة هذه الأشياء في كلية الطب، وإنّما تأمل في أن يساعدها

ذلك على إرضاء القيم المتبلورة في ذاتها مسبقًا. إنَّ الطموح لديه أكثر من مدخل لهذه القيم لكونه متعطشاً لها. وبمزيد من العمومية، تستخدم أحيانًا مفردة (الطموح) على سبيل الترادف، مع وجود أمل أو رغبة أو هدف طويل الأجل وذلك لتحقيق النتائج المتوخاة. ولن أرى الشخصية الطموحة كذلك بنظري إلا إذا كانت غايتها المنشودة هي تلك التي تسعى إلى تعلّم قيمتها. كما أنني أُحصر مصطلح (طموح) في نطاق محدد، عبر نزعه من أولئك الذين لهم وصول محدود إلى أي قيمة قد يكتسبونها. إنَّ ما أعنيه ليس امتداداً للكلمة الإنجليزية (aspirant)، التي قد تصف شابًا ينطلق إلى أوروبا ويجد في نفسه الطموح، بل من يحاول العثور على شيء أكثر تحديدًا ([2])، إذ لا تتسم المغامرات بالطموح عادةً، والدليل على ذلك أنك تشعر أحيانًا وكأنها عمل ([3]). تحاول الشخصية الطموحة تطوير ذاتها في أبعاد محددة، ولا تكون منفتحة على التغييرات التي قد تأتي فحسب، بل تدرك إدراكًا باهتًا الهدف الذي توجه ذاتها نحوه.

كما أنه ليس من السهل دائماً أن نحدد مدى إدراك شخص ما لقيمه، ولا أن نتأكد من مدى إدراك شخص ما كي نعتبره طموحًا. لن أقدم أي توجيهات إرشادية لتقييم حالات مختلفة، على الرغم من أنني سأناقش لماذا تشكل هذه المشكلة معضلة، ولماذا قد تفترض مثل هذه التقييمات وجود معرفة متخصصة بالمجال المعني. وخلاصة ما أرمي إليه هو الإشارة إلى أن استخدامي لكلمة (طموح) مشحون فلسفيًا، بطريقة تسمح لنا باختيار جميع الحالات التي يكون فيها مشروع تشكيل الذات هو أيضًا عملية تقدير للقيم المميزة التي أوصلتك لذلك، فالطموح هو اكتساب قيمة منطقية وهادفة.

في الجزء الثاني من هذه المقدمة، أقدّم دراسة حالة لشخصية طموحة من ندوة أفلاطون، يمنحنا خطاب ألكيبيادس الختامي إمكانية الوصول إلى ما نشعر به عندما نكافح خلال سعينا لنكون أفضل مما نحن عليه الآن، وعرض أفلاطون لذلك الخطاب يجعل

تقييمَ عقلانية محاولات ألكيبيادس في اكتساب القيمة ممكناً لنا. أفترض في استعراضي لخطاب ألكيبيادس أن هناك شيئًا يمثل السعي العقلاني لتحقيق القيم الأساسية للفرد، وهذا هو الادعاء الذي أقضي بقية الكتاب في الدفاع عنه، وقبل أن أمضي إلى ذلك، أعرض الآن بإيجاز هيكل تلك الحجة.

## II مخطط الفصول

أجدني مع تقدم هذا الكتاب (أوضح تفسيرًا) أو (أقدّم نظرية) عن الطموح، وكما يوضح هذا الموجز، فإن عمل هذا الكتاب بدائي إلى حد ما أكثر مما قد توحي به تلك الأوصاف. إن موضوع الطموح يكمن في ملتقى ثلاث مجالات فرعية للأخلاقيات: نظرية العقلانية العملية، ونظرية علم النفس الأخلاقي، ونظرية المسؤولية الأخلاقية. في كل مجال من المجالات الثلاثة، يظهر مفهوم الطموح كمعضلة، فمن الصعب رؤية كيف يمكن أن يكون الطموح عقلانيًا، وكيف يمكن أن يكون حقيقيًا من الناحية النفسية، وكيف يمكن لشخص ما، عن طريق الطموح، أن يخلق ذاته. لذا أسعى إلى تحديد العناصر في مجال المتلقي التي تحجب إمكانية الطموح في كل ميدان، واقتراح تعديلات تستوعب هذا المدى. أصف في هذا الكتاب كيف تبدو نظرية العقلانية، وعلم النفس الأخلاقي، والمسؤولية الأخلاقية، بالإضافة إلى ذلك، وعبر الحث على الإصلاحات، أشرح المكاسب المتاحة في كل مجال، لإجراء التغييرات المطلوبة؛ إذ لابد أن تبدأ نظرية الطموح في وقت أبكر بعض الشيء، من نظرية الظواهر التي لا تتطلب مثل هذه التعديلات، وعلى ذلك يجب أن تتشكل نظرية الطموح عبر تفسير: كيف لطموح الإنسان أن يصل إلى أبعد المديات تصورًا.

### 1. العقلانية

إذا أصبح الطُموح نشاطا يوميا للإنسان فلا بد على كل طامح أن يستجيب لنوعٍ محدد من العلل التطبيقيّة. ويُرفع السلوكُ ليكون نشاطا بقدرٍ ما يُظهر الوضوح المُمَيز لصيرورة الاستجابة للعِلل. «أفعل ما هو حتميّ الحدوث» كما قالت الفيلسوفة إليزابيث أنسكوم، هو شيء من الممكن للمرأة لتطمح عبره إذا ما امتكلت هدفا طامحًا، غامضا ومُحكم التخطيط مثل «صيرورة المرء» أو «تعليم كيفية التفكير» أو «اكتشاف الذات» لكن في حالة وحيدة تتمثل في حدوث ما هو حتمي الحدوث لعلة ما. ثمة مشكلات في تحديد ماهية السبب الذي ينشطُ وِفقه المرء الطامح

في الفصل الأول، أستكشف محاولتين أُخْرَيَيْن لمراعاة النشاط التطلعي في إطار نظرية القرار، وإذا فشل هذا المشروع، فقد يبدو -كما استنتج أحد المؤلفين- أن عملية تغيير القيمة الجوهرية لا يمكن ببساطة أن تكون عقلانية. بل بدلًا من ذلك أقول: إن لها شكلًا عقلانيًا مميزًا، لا يتعلق بعقلانية التداول أو الحساب أو التفضيل أو القرار. وفي الفصل الثاني، أناقش الأسباب العملية الاستثنائية التي تخص الشخصية الطموحة، والتي أُطلق عليها «بصيرة استباقية». إذا كان شخص ما يأخذ فصلًا موسيقيًا من أجل تقدير الموسيقى، فإن سلوكه لا يخدم غايته الحالية بالطريقة ذاتها، عندما تحصل على شطيرة همبرجر بالجبن لأنها كانت جائعة. ففي الحالة الثانية الرغبة بالطعام حقيقية، أمّا في الحالة الأولى فهو يحاول أن تكون لديه رغبةٌ بتذوق الموسيقى. لا تسعى الشخصية الطموحة إلى استخدام مصطلح برنارد وليامز، (الأسباب الذاتية) التي يُتَوَقَّع الوصول الكامل إليها إذا بُحثت بشكل صحيح في حالتها التحفيزية الراهنة. كما أن الأسباب (الخارجية) البحتة لا تعزى في بعض الأحيان، من الناحية الأخلاقية، إلى شخوص ذوي تكوينات تحفيزية بغيضة. على سبيل المثال، قد نميل إلى القول: إن الشخص الثري الذي نفترض أنه غير قادر على التحفيز لمساعدة الفقراء، ومع

ذلك لديه سببٌ للتبرع للأعمال الخيرية. على النقيض من ذلك، فإن أسباب تكوين الشخصية الطموحة هي أسباب يمكن تقديرها، وإن لم تكتمل. تحدّد واضعة نظرية الطموح نوعًا من الأسباب التي ليست (خارجية) تمامًا للحالة التحفيزية في العملية، ولكنها أيضا لا تكون متاحة تماماً لها في بداية مشروعها، وهذه هي البصيرة الاستباقية التي تستند لها عقلانية أي عملية ذات قيمة جوهرية.

## 2. علم النفس الأخلاقي

هناك نوع مميز من الطموح يتمثل بالفزع، من أجل إبراز ما هو مميز فيما يتعلق بالصراع الداخلي بين الطامحين، ومن المفيد أن نقارنه بمصدرين معترفٍ بهما من مصادر الصراع النفسي: الخيار الصعب أو المأساوي، والدافع المتمرد أو الرافض. وفي حالة الاختيار الصعب، قد يجد الطامح صعوبة في تقرير اختيار أحد الخيارين. وربما كانت القيم غير قابلة للتعديل، أو لعله ببساطة لا يريد أن يتخلى عن أي منهما؛ فحتى الحصول على ما هو أفضل في مجمله ينطوي على خسارة كبيرة، ومثل هذا الطَّمُوح يَشْعرُ بالألم في خسارةِ أي خيار يمكن التخلي عنه.

هذا النوع من الألم يختلف تماماً عن ذلك الدافع المتمرد أو الرافض. مع الأخذ بالحسبان الإغراء غير المرغوب. والطموح متأثر بقوى يعتبرها خارجة عن إرادته بشكلٍ ما؛ إذ ليس هناك اقتران بين دافعها لتعاطي المخدرات، والحكم التقييمي المقابل الذي يفيد بوجوب تناولها. تؤخذ حالة المدمن في الغالب على أنها مثال لظاهرة أكثر عمومية، تتمثل في الابتعاد عن الظروف العاطفية مثل المخاوف المرضية أو نوبات الغضب التي لا يمكن السيطرة عليها. قد يشعر مثل هذا الشخص بعجز الكلمات عن إشباع إدمانه، أو إيقاظ حماسته واستيعاب رهابه، لكنه يُوجّه نحو تلك الأفعال من خلال دوافع داخلية لا يستطيع السيطرة عليها.

تفتح ظاهرة الطموح طريقًا ثالثًا للتمزق والحيرة، فعلى الرغم من دعمها لوقت لا تُرى فيه الأوبرا مملة بعد الآن، فإن عاشق الأوبرا الطموح لا يجدها باعثة على الضجر أو غريبة بسهولة. من الواضح تمامًا أن اللامبالاة التي يشعر بها هي حقًا نابعة من داخله، وهذا يعني أنها تمثل وجهة نظر يحددها على أنها وجهة نظره الأساسية. هذا هو بالضبط سبب حاجتها للعمل على رؤية الأشياء بشكلٍ مختلف. كما لا يجد عاشق الموسيقى الطموح الخيار بين الشغف واللامبالاة في الموسيقى خياراً صعباً، فهو موجه نحو شرط واحد، بعيدًا عن الآخر، بطريقة تجعل القرار سهلًا، ولا يشعر بالتردد كذلك، إذ لا يضعه شغفهُ بالموسيقى في حيرةٍ بين خيارين. الشغف واللامبالاة مهمان جدًا بالنسبة إليه، ومع ذلك قد يجد مشقة في حب الموسيقى. إذ غالبًا ما يشعر الشخص الذي يعمل في هذا المجال بالتمزق. سآتي على وصف هذا النوع من الصراع، الذي أسميه صراعاً جوهرياً، في الفصل الثالث.

لا تعاني الشخصيات الطموحة وحدها من صراع متأصل في الذات. وفي الفصل الرابع، أبين الطابع الخاص للصراع الجوهري بين الطامحين، من خلال مقارنته بالصراع الذي يعيشه ضعيفو الإرادة. وأبدأ بالتعبير عن مشكلة قائمة فيما يتصل بتحليلات ضعيف الإرادة منذ عهد ديفيدسون؛ إذ نُجبر على الاختيار بين القول إن الشخصية الضعيفة لم تكن في الحقيقة تعلم أنَّ عليها أن تسلك مسارًا آخر، أو القول إنها لم تتصرف عن طيب خاطر. والواقع أن تلك الشخصية تُصوّر على نحوين: إما أنها لم تبتَّ بشكلٍ كامل في المسألة بين خيارين مطروحين، «كان خيارًا صعباً»! أو هزمتها دوافع غريبة خارجية. أزعم أن تفسيرًا لتلك الشخصية متاح لأولئك الذين يفهمونه على أنه مثال على الصراع الجوهري. إذ تقدّم ذات التعديلات على البنية النفسية الأخلاقية الحالية، اللازمة لإفساح المجال للطموح، بديلاً مُهملًا لفهم طبيعة صراع ضعيف

الإرادة. وأزعم أن بداخل ضعيف الإرادة طموحاً صغيراً، فعندما نحاول وصف حالة من الطموح دون السماح ببعد الفترة الزمنية الممتدة، فإننا نحصل عليه. وعلى الرغم من أن الطموح قد يكون مهملاً من الناحية الفلسفية، فإن الشخصية الضعيفة لا يمكن لها أن تدعي ذلك. وأولئك الذين يفكرون مليًا حول الكيفية التي يمكن بها التصرف ضد الحكم الأفضل للمرء، هم -كما أزعم- يدركون قمة جبل الطموح. على أية حال يجدر بي التنويه لأن تحليلي لشخصية ضعيف الإرادة -بمعناه المهم- مستقلٌ عن بقية الكتاب. فلا حاجة بالمرء لقبول التناقض الداخلي لضعيف الإرادة، من أجل تبنٍ سرديّ لدور الصراع المتأصل في الشخصية الطموحة، بل إن نزعة التأييد تسير في الاتجاه الآخر. إذ أسعى بتطبيقي لإطار الصراع الجوهري المتأصل على ظاهرة ضعيف الإرادة المتناقضة، لتوضيح القوة التفسيرية لنظرية الطموح.

## 3. المسؤولية

في الفصل الثالث من الكتاب، أناقش كيف قدّم لنا واضع نظرية الطموح دليلًا مهماً يساهم في حل لغز طويل الأمد، حول كيفية أن نكون مسؤولين عن تكوّن شخصياتنا. التي تشكل القيم أو ما ينبع من القيم جزءاً كبيراً منها. بيد أننا لا نستطيع، وفقاً لهذا النغمة، أن نختار قيمنا. لكننا إذا كنا نميل إلى اختيار تقدير شيء ما، فلابد أن يكون ذلك كما تشير المعضلة، لأن تقييم هذا الشيء يتفق بالفعل مع القيم التي نملكها، وهو بطبيعة الحال السبب الذي يجعلنا نميل إلى هذا الحد. وبخلاف ذلك، يلزمنا تقدير قيمة هذا التحول بشكل جذري إلى جانب قيمنا القديمة، وفي هذه الحالة لا يكون الانتقال عقلانيًا أو جذريًا. إن التقييم الجديد، كما تنبّه المعضلة، هو شيء يحدث لنا، بدلًا من شيء نفعله.

أشرح، في الفصل الخامس، كيف يمكننا الهروب من المأزق، عن

طريق قلب علاقة السلطة التقليدية بين الخالق والذات المخلوقة، في حساب طموح لخلق الذات، لا يحدد الخالق أو يختاره أو يشكل الذات المخلوقة بناء عليه؛ بل إنه يتطلع إلى الذات المخلوقة ويحاكيها في محاولة للوصول إليها. يكمن مصدر المعيارية في نهاية العملية وليس في بدايتها.

أكشف في الفصل السادس عن بعض الآثار الأخلاقية المترتبة على هذا النهج المتعلق بظاهرة خلق الذات، كما أبين توفيره لموارد مفاهيمية أكثر ثراءً، أولاً: لتفسير رواية أرسطو عن الاعتياد، وثانيًا: لتقديم وصف للمسؤولية الأخلاقية لشخص ما عن حالتنا التقييمية. إذ نتحمل بلا شك مسؤولية حالة التقييم، الجديرة بالثناء، التي نحققها عبر الطموح. كما نتحمل مسؤولية الفشل الجسيم، الجدير باللوم، في الطموح إلى حالة أفضل. إن الحساب غير متماثل لأن الطموح عملية تعلم: فنظراً لأن المرء لا يستطيع أن يتعلم ما ليس موجوداً، فلا وجود لما يسمى (الطموح إلى أن أكون شريراً).

يعني التعبير «finis Origine pendet» أن النهاية معلقة، أي: تعتمد على البداية. ويُنسب هذا التعبير إلى الشاعر الروماني مانليوس، وتم اعتماده شعاراً من قبل أكاديمية فيليبس إكستر. وفي إحدى التفسيرات، تؤكد العبارة أن ما يحدث في السنوات الأولى له تأثير كبير، إيجابياً كان أو سلبياً، على الانكشاف اللاحق لتلك الحياة. ربما كان هذا كل ما قصده مانليوس في قوله، وربما كان يشير ببساطة إلى أهمية البدايات. ولكن بمجرد أن نعمل في السياق التعليمي الذي أوفد العبارة إليه مؤسسو أكاديمية إكستر، يبدو حينها من العدل أن نُلحق بالشعار توضيحًا مفاده: أن أهم البدايات هي تلك التي تتعلق بالنهاية، أي الطموح.

# III دراسة حالة (ألكيبيادس)[4]

يشير الاستعراض العام الوارد أعلاه إلى تجاهل جوهر إمكانية الطموح، في الكتابات الفلسفية، في العقلانية وعلم النفس والمسؤولية الأخلاقية. ولا تظهر آثار هذا الإهمال في أي ادعاء صريح باستحالة مثل هذا الشيء، بل في بعض الطرق الدقيقة التي ضاقت بها مساحة الإمكانية في كل مجال من المجالات الفرعية الثلاثة التي طُرحت أعلاه. وتشير صاحبة نظرية الطموح نفسها إلى شيء ما في المنتصف، قد نعتبره انقسامًا حصريًا بين الأسباب الداخلية والخارجية، وبين اختيار قيمة، أو الانزعاج من أخرى، وبين الدافع الدخيل على المدمن ضعيف الإرادة عند تناول المخدرات، وبين شكل من أشكال الدافع الذي يعتنقه المرء بكل إخلاص. وأمام الافتراض القائم بأن هناك تمييزاً مبدئياً بين عملية الاكتشاف وعملية الخلق، تشير إلى أن اكتشاف القيمة الذي يطمح إليه المرء هو في الوقت ذاته تكوين لشخصه، لذا يضطر إلى توسيع المفاهيم القائمة إلى بُعْدٍ جديد بالإشارة إلى درجات يرى المرء فيها سببًا، أو لها قيمة، أو تحمل وجهة نظر ما.

لا يمكننا أن نثبت الحاجة إلى هذه الابتكارات بمجرد تقديم مثال للطموح، إذ غالبًا ما يقرأ المتشكك أي مثال بطريقة تبتعد عن الطموح. كما أن للأمثلة قدرةً محدودةً في نزع فتيل المتشكك، الذي يعتزم الحد من الظاهرة التي تتمثل بها بحسب ظنه. وتتسم هذه المشكلة بالحدة بصفة خاصة في حالة التطلع، التي يصعب تمييزها عن الظواهر ذات الصلة مثل الطموح والمغامرة والتلقين والدعوة. ومع ذلك، فإن مثالًا سيساعدنا على تحديد ما يبدو عليه الحساب الطموح لظاهرةٍ ما. والمثال المكتوب جيداً يمكن أن يفعل أكثر قليلًا. فبالنسبة لمؤلفةٍ اهتمت شيئاً ما، بعرض تفاصيل علم نفس الطموح بطريقة واقعية، تتيح فرصة لمنظور الطموح من خلال عرض القوة التفسيرية لإبداعاتها في نظرية العقلانية وعلم النفس والأخلاق، أجد مثل هذه الفرصة، في الخطاب الذي ألقاه

ألكيبيادس، في نهاية ندوة أفلاطون. وكخطوة أولى في الجدل حول إمكانية الطموح، أقترح مناقشة كيف أن السرد الطموح للعقلانية، وعلم النفس، والوضع الأخلاقي، يقدّم لنا قراءة أقل إبداعًا لنص أفلاطون.

في ندوة أفلاطون([5])، يحضر سقراط حفلة شرب، يتناوب المشاركون فيها على إلقاء خطب تسبيح للإله إيروس. مع انتهاء المتحدث الأخير، يعطّل ألكيبيادس المخمور الحفلة. كان في ذلك الوقت جنرالًا عُيّن مؤخرًا، منحه مظهره الجميل وجاذبيته ونسبه الأرستقراطي قاعدة كبيرة من الدعم الشعبي. يصف أفلاطون في كتابه (ألكيبيادس الأول)، تهافت العشاق عليه في سني مراهقته. أمّا في الندوة، فقد أفقده تقدمه في السن جاذبيته الصبيانية؛ إذ كان عند الدخول يزيل إكليل الغار من رأسه، ويضعه على تاج الشاعر والنجم الصاعد الشاب (أغاثون)، الذي اكتسب نفوذًا سياسيًا لانتصاره في 416 لعبة أولمبية([6])، ومن تعيينه جنرالاً حديثًا. من العدل القول: إنَّ أفلاطون أدرك دنو ألكيبيادس من العظمة، عظمة -سنخوض في تفاصيلها لاحقًا- لم يكن ليحققها أبدًا.

يختار ألكيبيادس عدم الثناء على إيروس، كما فعل غيره من المتحمسين، ولكنه يمتدح سقراط بدلاً من ذلك. نظرًا لكون ثنائه صادراً من منظور ألكيبياديس كمحب محتمل لسقراط، وبقدر ما هو رثاء لآلام ألكيبياديس فهو بيان لفضائل سقراط. يسرد ألكيبياديس العواقب العملية المترتبة على «معرفة المرء بجهله» الشهيرة التي يصيب بها سقراط من حوله. كما يصف حاجته المكتشفة حديثًا لأن يعيش حياة مختلفة كليًا، ويصبح شخصًا أفضل بكثير مما هو عليه. إنه أمر يبعث على الدهشة، فما يسمعه المرء في جميع أنحاء خطاب ألكيبياديس، هو صدمة العثور على نفسه بين الجميع في هذا الموضع.

يناقش ألكيبياديس حالته الطموحة بإسهاب، لأنه مندهش جداً من بُعد احتمالها. ولكنه كما يصفها، فهو موجود فيها، وعليه يتيح لنا خطابه الوصول إلى ظاهرة الطموح، الموصوفة من وجهة نظر شخصه الطموح، كما يخبرنا كيف يبدو الطموح، والمشاعر التي تتملّك الشخص من الداخل عندئذ:

كما تعلمون، نادرًا ما يأخذ الناس المتكلم على محمل الجد، حتى وإن كان أعظم خطيب، لكن دع أي شخص -رجلاً أو امرأة أو طفلاً- يستمع إليك، أو حتى إلى نزرٍ يسير مما تقول، وسنؤخذ جميعًا بما تُلقي على مسامعنا». إذا كنت سأصف لكم جميعًا ما لكلماته من وقعٍ غير عادي على ذاتي -أستطيع أن أشعر بها في هذه اللحظة، حتى خلال حديثي- فقد تشكّون حقاً أنني في حالة سكر! ومع ذلك، أقسم لكم، في اللحظة التي يبدأ بها بالحديث، وأنا في أشد حالاتي تيقظًا، يزداد وجيب قلبي، والدموع تنحدر على وجنتيّ، حتى الكوريبانتس([7]) شديدي الاهتياج، يبدون أكثر رزانة مقارنةً بي. دعوني أُؤكد لكم أنني لست وحدي في هذا؛ لقد سمعت بيريكليس والعديد من كبار الخطباء، وأعجبت بخطاباتهم، ولكن لم يحدث لي شيء من هذا القبيل البتة؛ إذ لم يسبق لخطبة قط أن وصلت إلى هذا العمق، الذي جعل روحي ذاتها تبدأ في الاحتجاج، على أن حياتي لم تكن أفضل من حياة العبيد الأكثر بؤسًا. ولكن هذا بالضبط ما يشعرني به مارسياس هنا إلى جانبي طيلة الوقت، فهو يجعل حياتي تبدو غير جديرة بالعيش. لا يمكنك إنكار ذلك، يا سقراط، أنا أعرف تمام المعرفة أنك ستشعرني بذات الشعور، في هذه اللحظة بالذات، إذا أعطيتك نصف فرصة. إنه يحرقني على الدوام، كما ترى، ويجعلني أعترف أن مهنتي السياسية مضيعة للوقت، بينما أغفل عن أكثر الأشياء أهمية؛ عيوبي

الشخصية التي ينبغي أن تستأثر باهتمامي، لذا فإنني أرفض الاستماع إليه، أغلق أذنيّ وأبتعد عنه، مثل صفارات الإنذار، يمكن أن يجعلني أبقى إلى جانبه حتى أموت. (سقراط) هو الرجل الوحيد في العالم الذي جعلني أشعر بالعار، أنت لم تعتقد أنني شعرت بذلك داخلي، أليس كذلك؟ بلى، إنه يشعرني بالعار! فأنا أعرف تمام المعرفة أنني لا أستطيع أن أثبت أنه مخطئ حين يخبرني بما ينبغي عليّ فعله، ومع ذلك، في اللحظة التي أترك فيها جانبه، أعود إلى أساليبي القديمة. لقد استسلمت لرغبتي في إرضاء الجماهير، وأضحت حياتي مجهودًا مستمرًا للهروب والابتعاد عنه، بيد أنني عندما أراه، يتملكني شعورٌ بالخجل الشديد، لأنني لا أفعل شيئًا حيال السلوك الذي أنتهجه في الحياة، على الرغم من أنني قد اتفقت معه على ضرورة تغيير ذلك. يخطر لي أنني سأكون أكثر سعادة عند وفاته، مع ذلك أعلم أنني سأكون أكثر بؤسًا برحيله. لا أستطيع العيش معه ولا أستطيع العيش دونه! ماذا يمكنني أن أفعل بشأنه؟([8]) (215d1-216c3)

ألكيبياديس ممزق بين ميله إلى (الاعتراف بأن مسيرته السياسية مضيعة للوقت)، ورغبته القوية في متابعة المهنة ذاتها. وهو صادق مع ذاته ([9])، عندما يعترف بأهمية الاعتناء بأوجه القصور الشخصية المستمر في إهمالها. لأنه حتى عندما لا يتحدث إلى سقراط، يختبر وجهة نظره كحضور قمعي يُنحي باللائمة على أسلوب حياته. هناك نوع من التواصل بينهما، عندما يوبّخ ألكيبياديس ذاته، ويرى أنه (لا يستحق العيش) أو (حياته ليست أفضل من حياة عبد) أو (كيف أهمل نفسه أثناء توليه شؤون أثينا)، يظهر بلغته ختم سقراطي أصيل، يدّعي معرفته أن سقراط كان محقًا بينما تغلبت عليه قيمة -الفخر- التي علّمه سقراط أن

يهملها ([10]).

يصر ألكيبياديس على الوصول بصورة حية ومكثفة إلى تجربة عزله السقراطية، حتى اللحظة التي لا يكون فيها كذلك (215de, 216a). إنه يرفض وصف سعيه وراء الفخر على أنه شيءٌ تغلب عليه، أو من بقايا طرقه القديمة. لكنه يصف تأثيرات خطاب سقراط على أنها شيء (لم يزل يشعر به حتى اللحظة)، بيد أن هذا غير صحيح كليًا، فعندما عزله سقراط تصرّف ألكيبياديس وكأنه راقص كوريبانتس؛ «تنهمر دموعي ويزداد وجيب قلبي عند سماع حديثه»(215e). لكن ذلك لا يحصل حقيقةً، فما كان لسقراط أن يشعره بعدم جدوى حياته إذا ما استشعر هو تلك الحقيقة كذلك. إنه يشير بصراحة، إلى تجربة مر بها هو وآخرون في وقت آخر، أي عندما عزلهم سقراط. يشعر ألكيبياديس أن لديه قبضةً على ماهية (السقراطية) وما تفعله به: «أعلم جيدًا، أنه يمكنك أن تجعلني أشعر بهذه الطريقة، في هذه اللحظة بالذات، إذا ما تهيأ لك ذلك»216a)). يتبدى لنا من التعابير القوية لهذه الجملة إحساس ألكيبياديس، أن بمقدوره، وليس بمقدوره في الآن ذاته، الاتصالُ بتجربة سقراط من مسافةٍ بعيدة. يدرك ألكيبياديس في الوقت الحاضر ضعفه، وما سيختبره على يد سقراط، لكن إذا كان سقراط يعزله في الوقت الحاضر، فإن هذا الضعف سيبدو مختلفًا، بل أسوأ.

لدى ألكيبياديس بعض الفهم لمختلف ما يقول سقراط، والطرق التي ستبدو بها أفعاله وخياراته ورغباته عندما يتحدث إليه. لكنه لا يظهر، أو لا يشعر تمامًا بهذه الطرق، إنه لا يسمع صوت سقراط الحقيقي، وهو يتحدث إلى الحشود، لكنه أقرب إلى محاكاة صوته، صوت يستخدم العبارة السقراطية، لكنه يفتقر إلى النكهة السقراطية الكاملة. عندما يبدأ سقراط في الكلام فعليًا، ستدوي تلك الاتهامات بصوتٍ أعلى، يختبر ألكيبياديس شكلًا من أشكال

الطموح المميز المسبب للآلام؛ يمكنه تقريبًا رؤية ما سيكون عليه الأمر، عند رؤية الأشياء بشكل مختلف، لكنه عاجز عن رؤيتها بشكلٍ مختلف.

ما يحاول أفلاطون إبرازه بكل لطف في خطاب ألكيبيادس هو، كيف تتسبب الرؤية القديمة في المشاكل الجديدة. إن القيم التقليدية المحبة للفخر، تدعوه إلى الفرار من سقراط وكراهيته، حتى وهو يكافح من أجل الاعتراف أن الحياة المحبة للفخر لا تستحق العيش، بل يكاد يرى قيمه قيمًا عقيمة، لا قيمة لها، لكنه لا يستطيع، لأنها لم ولن تزول.

لكن هل ألكبياديس يسعى حقًا ليكون مختلفًا في هذا الخطاب الافتتاحي؟، ربما لم يكن واضحًا ما الذي يقوم به. لأنَّ ما يأتي في مقدمة الوصف الذاتي له، هو محاولاته لتجنب الحياة المحبة للحكمة من خلال اختبائه عن سقراط. أريد أن أنتقل إلى فقرة أخرى تكون فيها محاولات ألكبياديس للتقدم نحو هدفه الطموح أكثر وضوحًا.

يُخبرنا ألكبياديس كيف أنه تعطَّش لحكمة سقراط وخطَّط الخطة الآتية: «ما اعتقدته آنذاك أن ما يريده حقًا هو أنا، وبدا لي أنني أوفر الرجال حظًا. كل ما كان علي فعله هو أن أتركه يشق طريقه معي، وسيعلمني كل ما يعرفه، ويثق بي، كانت لدي ثقة كبيرة بمظهري». يواصل ألكبياديس صياغة عرضه للجنس مقابل المعرفة لسقراط، بلغة سقراطية جديدة: «لا شيء أكثر أهمية بالنسبة لي من طموحي لأصبح رجلًا أفضل، ولا يمكن لأحد أن يساعدني أكثر منك في الوصول لمبتغاي. مع رجل مثلك، في الحقيقة سأشعر بالخجل من الحكماء ومما قد يقولون، إذا لم أتخذك عشيقاً لي، أكثر مما سيقوله الحمقى إن فعلت» (218d). يستجيب سقراط لحيرة ألكبياديس بالتذمر، فإذا كان ما يقوله صحيحًا، سيعود عليه

الأمر بالخسارة:

> عزيزي (ألكبياديس)، إذا كنت محقاً فيما تقوله عني، فأنت أكثر براعةً مما تعتقد. إذا كان لدي حقًا القوة لجعلك رجلًا أفضل، فيمكنك أن ترى بداخلي جمالًا يفوق الوصف حقًا، ويجعل مظهرك الرائع شاحبًا بالمقارنة. لكن هل هذا تبادل عادل تقترحه؟ يبدو لي أنك تريد أكثر من حصتك المناسبة؛ فأنت تقدم لي مظهراً للجمال الخالص، وفي المقابل تريد الشيء نفسه. (الذهب مقابل البرونز)»218e-219a)).

يتشكك سقراط بقدرة ألكبياديس على رؤية ما يسعى لرؤيته. فإذا كان حقًا بوضعٍ يتيح له تقدير الحكمة التي يدّعي أنه وجدها عند سقراط، فلن يرى إمكانية المتاجرة بها مقابل الجنس. فمن يقارن جمال الجسد بجمال الحكمة لم يدرك جمال الحكمة الحق. عندما يخبر سقراط (ألكبياديس) أنه لو كان بمقدوره رؤية جمال الحكمة، لكان (أكثر إنجازاً مما يعتقد)، فإن ما يرمي إليه سقراط، هو أنه في الواقع أقل إنجازًا، مما يحسب نفسه. «إن الحس الديني، بما يصاحبه من غطرسة -كنت أثق كثيراً في مظهري- يقف في طريق قدرته على وضع قيمه الجديدة في الاعتبار».

وقد تشهد هذه الأحداث تباينات في قوة وجهات نظره، بين لحظة وأخرى، ولكنها ترافقه طوال فترة وجوده بوصفه طالباً، حيث تحول كل منهما دون اكتساب الأخرى تجربة كاملة. ويبدو أنه يعيش كلا المنظورين، القيمي السقراطي الذي يطمح للوصول إليه، والقيم المحبة للشرف، وتمثلها الطرق القديمة التي يحاول الهرب منها. إنه لا يتظاهر بالاهتمام بالحكمة لمنفعة سقراط، ثم يسعى مبتهجًا وراء الفخر في وقته الخاص. كما أنه لا يتنقل بين منظورين، لكنه يعيش كلاً منهما بيسر مهما كانت المدة قصيرة. ليس مثل شخص مخمور يصحو مرة، ثم يسكر مرة أخرى. الشخص الذي تبرأ من سقراطيته

السابقة لن يكون مأخوذًا بالأفكار السقراطية. والشخص الذي كان تحت تأثير تعويذة سقراط بالكامل، لن يتجشم عناء الانسلاخ من هيئته المحبة للشرف.

أن طموح ألكبياديس متناقض على نحو استثنائي، سأذكر الأسباب لاحقًا. ولعل طموحه سيكون أكثر سلاسة، بالنسبة لشخص لا يبذل مثل هذا الجهد المستمر للهروب من طموحاته الخاصة. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا النوع، إن لم يكن الكم، من تناقض ألكبياديس، ملهمٌ بصورةٍ نموذجية. غالبًا ما تواجه الشخصية الطموحة بعض العراقيل للقيام بعمل كهذا، بيد أنها تقاوم. لكن نادرًا ما نجد مثل هذه المقاومة، بين أولئك المنخرطين في عمل لا يُراد به تغيير قيمة او اكتسابها. يقوم شخص ما، على سبيل المثال، ببناء بيت للطيور، نرى أنه من غير المرجح أن يترك مشروعه، ويرمي أدواته ويهرب مبتعدًا، ثم يعود إليه مرةً أخرى؛ ذلك لأن قيمه ثابتة طوال العملية. إن العمل الطموح يتطلب الشجاعة، فقد يشعر المرء أنه يفقد نظامه القيمي القديم ولا يحل محله شيء آخر. وإذا أردنا أن ننظر إلى العمل الطموح، فلابد أن نستعد لمواجهة عرضه المُعذب والمُحير على نحوٍ خاص. وفي الوقت ذاته، ما يشعرنا بالحيرة هو شيء يتشابه جوهرياً مع بناء بيت الطيور. إن الطموح والبناء على حد سواء يمثلان شكلاً من أشكال العمل، والأنشطة التي يتعين علينا المشاركة بها، وليسا تجارب نمر بها مرورًا عابرًا فحسب.

قد يكون تحولنا من شخصٍ إلى آخر، أمراً بمنتهى السهولة، فجميعنا ننجرف ونتغير استجابة لبيئتنا، وللضغوط الثقافية، وما إلى ذلك. أحياناً، نتغير دون أن نلحظ ذلك. إن حركة الطموح ليست من هذا النوع، لأنها نشطة، وهذا يعني، كما أشرت أعلاه، أنَّ أسباباً معينة تحركها نحو ذلك. إنَّ الطموح عملية عقلانية. هل يمكن وصف ما مر به (ألكبياديس) في هذه الفترة من حياته على أنها

عملية عقلانية؟

سيخصص جزء كبير من هذا الكتاب، للتعبير عن أسباب صعوبة الأمر وأهميته، وذلك لوضع عقلانية الطموح تحت المجهر. وعلى وجه التقريب، تكمن المشكلة في أن كونك عقلانيًا عمليًا، يقتضي التصرف من أجل تحقيق نهاية متصورة، وكما يصفه سقراط، فإن أحد الطموحين مثل ألكبياديس ليس لديه -في نظره- مرجعية يتصرف على أساسها. لا يمكن لألكبياديس أن يدرك قيمة الحكمة كل الإدراك، وعليه لا يمكن له أن يستمر بالسعي نحوها. لذلك كان يعرض جسده مقابل ألّا يعرف ويظل على جهله، بما أنه لا يرى الجمال الذي يعتقد أنه يراه. وفي طبيعة الحال، فإن الحصول على وجهة نظر، هو مجرد شرط مسبق للأنشطة المميزة التي نعتقد عادة أنها علامة على الفاعل العقلاني عمليًا؛ يفكر الطموح فيما إذا كانت هذه الغاية، قابلة للتحقيق، ويقارنها بالغايات الأخرى، ومن ثم يقرر أن عليه المتابعة، وبهذا يكتشف أفضل الوسائل لتحقيق ذلك.

قد تواجه الشخصية الطموحة مشقة في الإنخراط الكلي في أي من هذه الأنشطة، وذلك لأنها تفشل في الشرط الأساسي للتصرف، وهو (من أجل غاية متوقعة). وقد يكون فكرها مشوشاً حيال ما تفعله، وثمة عوامل توجه ذلك الفكر، السلبي منها هو عدم اتصالها بالقيمة الكافية لفهم كيفية تحقيق ذلك أو سببه، أمّا الإيجابي فهو استغراق الذهن في قيم مشوهة، مثل حب الفخر. ألكبياديس ليس في وضع يسمح له بإجراء مقارنات بين القيم، مثل المقارنة بين الفخر والحكمة. فليس بمقدوره على ما يبدو أن ينظر إليهما في آن واحد، حيث قد يستطيع شخص ما أن يتراجع عن أمرين يقدرهما، ويقرر ما بينهما، في موقف تحكيم نزيه. إذ تتمثل رغبته في كل من الفخر والحكمة في آن معًا، أن تهيمن إحدى وجهات النظر هذه، في أي وقت من الأوقات، وأن تحضر الأخرى نفسها في شكل دافع عنيف،

أو شعور بالخزي، أو فهم غير كامل للقيمة السائدة.

إن تجربة ألكبياديس في حب الفخر أتت بشكل متزامن مع حبه للحكمة، بيد أنه لم يستطع أن يتولى منصب القاضي المحايد بين القيمتين، ويبدو أنه لم يحاول أن يقرر، ما إذا كان يفضل أن يكون محبًا للفخر أو محبًا للحكمة. وبدلاً من ذلك، يبدو مقتنعاً أنَّ من الأفضل أن يكون محبًا للحكمة، ولكنه غير قادر على الشعور بقوة هذه القناعة عند غياب سقراط. إذا نظرنا إلى ألكبياديس، نرى أنه ليس كمن يحاول اتخاذ قرار؛ فعلى الرغم من جلاء مكافحته، فإن كفاحه ليس كفاح شخص يجد صعوبة في اختيار أي القيمتين، عليه أن يسعى نحوها. إن محبة الفخر والحكمة اللذين يهددان بتمزيقه لا يقدمان نفسيهما في هيئة مشكلة عملية يصعب حلها. فهو لا يحاول إدراك كنه أي شيء، بل يحاول فقط أن يصبح محبًا للحكمة، وحبه للفخر يعيقه عن ذلك. أو في أحيان أخرى، يبدو أنه غير مهتم بالحكمة، لكنه يرى أن الفخر قد فقد بعض جاذبيته الأساسية. «قلبي، أو روحي، أو أيًا كان ما تريد تسميته... قد ضربته الفلسفة ولسعته، تلك التي قبضتها على الأرواح الشابة والمتلهفة، تفوق لسعة الأفعى بكثير، بيد أنها تجعلنا نفعل أشياء تبعث على الدهشة» (218a). إن مشروع ألكبياديس، ليس مشروع اتخاذ قرار حول القيم التي يمتلكها، بل هو مشروع الحصول على النسخ الكاملة من القيم المُلطَّفة التي أدركها حديثًا على نحو مخفف.

لن أبحث في مسألة أن شخصًا ما في موضع ألكبياديس، فعلى الرغم من مظهره، كان في وضع جيد لإظهار عقلانية اتخاذ القرار التأملي والمنطق والمستنير. بدلًا من ذلك، سأناقش مسألة وجود طريقة واحدة تتجلى فيها العقلانية العملية فقط.

إذا أراد المرء أن يتخذ قراراً صائباً، فلابد أن تكون لديه رغبات فعلية (قيم، تفضيلات، وما إلى ذلك)، تلك التي من شأنها أن تزوّد

المرء بالنهاية، أو تكون مجرد صورة لها، وهي التي يقرر المرء على أساسها. لكن كيف يمكن له أن يأتي بهذه الرغبات والقيم والتفضيلات وما شابه؟ ثمة إجابتان مألوفتان على هذا السؤال: أولهما: التحول غير الجيني، ويتحصل عليه من خلال التأثير الخارجي والحوادث، أمّا الآخر: فهو الاستعداد الوراثي، أي: الزراعة الذاتية، ويتحصل عليه من خلال التفكير في إشباع رغباته بشكل أفضل، إذا ما اكتسب تلك الرغبة. والواقع أن محاولة ألكبياديس لاكتساب الرغبة في الحكمة، تشتمل على عناصر من كلتا الإجابتين، بيد أنهما لا يناسبانه تمامًا.

ثمة نوع من المتشككين قد يرى في نظرية الطموح أن قصة ألكبياديس ليست سوى تحولٍ سلبيٍّ غير مهم، على غرار الشق الأول من الإجابة أعلاه. سيكون لديه كل الحق في الاستشهاد بتأثير سقراط على رغبات ألكبياديس وقيمه. تبدو الأمور مختلفة حين يعزلك سقراط؛ فلديه تأثير حقيقي على الناس من حوله. قد يلاحظ مثل هذا المتشكك أيضاً المواهب الفطرية لدى ألكبياديس، حيث وجّه سقراط جهوده الخاصة نحوها، مثل كل أثينا، كان يرى إمكانات الشاب الكبيرة[11]. لابد لنا من الاعتراف أن تأثير سقراط، وموهبة ألكبياديس الفطرية لهما صلة وثيقة بمكانتة بوصفه طالباً، لكن مثل ستارة خلفية فحسب. كما أن المتشكك قد يعلّل؛ لماذا يسهل على ألكبياديس أكثر من غيره أن يأخذ قيمة الحكمة مأخذًا جاداً، لكنه يتجاهل جهوده المبذولة في السعي نحو ذلك.

ثمة نوع متشكك آخر يرى أن سعي ألكبياديس نحو الفلسفة ما هو إلا محاولة لإرضاء رغباته حول نوع الشخص الذي يريد أن يتحول إليه. كما سيشير إلى اعتقاد ألكبياديس بأنه سيكون أفضل حالًا وهو يسعى إلى الحكمة، ويحاول تفسير سلوكه على أنه عقلاني من حالته السابقة. ولكن اعتقاد ألكبياديس لا ينتج من حكمٍ مفاده أن مثل هذه الرغبة تتسق مع رغباته بشكل أفضل، أو تساعده في

إشباعها على أية حال. تتلخص مشكلته في اعتقاده أن رغباته وقيمه واهتماماته العميقة والأساسية قد ضُلِّلت، كما أن مشروعه في اكتساب الحكمة هو تحويل للذات أكثر من إرشادها، وهو مشروع يتجاوز عملية التطوير الذاتية التي وصفها المتشككون[12]. من يحاول أن يجعل رغباته أكثر تماسكًا عليه أن يستمد التوجيه من الذات التي لديه؛ يتعين على الشخصية الطموحة أن تأخذ اتجاهاتها من الذات التي لم تتشكل بعد. وبشكل أكثر تحديدًا، من القيم التي بدأت تدركها تلك الذات. تتطلب أهداف تطوير الذات لدى ألكبياديس، تركيز انتباهه على قيمة الحكمة، وإدراك جمالها. وهو الذي دُهش عندما وجد أن تركيزه منصبٌّ على سقراط، عندما كان عليه أن يكون المحبوب. يفكر الوالدان الطموحان في أطفالهما (المحتملين)، وعاشق الموسيقى الطموح يفكر في قيمة الموسيقى، والطبيب الطموح يفكر في ممارسة الطب، ومرضى الحاضر والمستقبل، وما إلى ذلك. يحاول هؤلاء الناس اكتساب الرغبة، ليس لأن شيئاً ما يدعوهم للحصول عليها، لكنهم يرون أنهم لا يرون بالمعنى التام، أن هناك شيئًا ذا قيمة في الخارج. دعوني أتراجع عن ذكر تفاصيل قصة ألكبياديس وأضعها في الإطار الفلسفي الأوسع للكتاب.

ثمة شكل محدد من العقلانية متعلق بتكوين الرغبة، ألا وهو التفكير نحوها وليس بدافعٍ منها. عندما نفكر من خلال الرغبة، فإن الجزء الأكبر من عقلانيتنا يتشكل منها، ومن معرفة ما يستحق التضحية، والإقدام على مجازفات متعقلة. صانع القرار الحصيف يعرف متى يقتنص الفرص، ومتى يحين وقتها. هذا النشاط العقلاني لا يتطلب بطبيعة الحال وجود عملية تعليل. وكثيراً ما نتخذ قرارات جيدة دون أن نفكر كثيرًا؛ بل إننا في بعض الأحيان نتخذ قرارات أفضل عندما نفكر أقل. إن صاحب القرار العقلاني جيد في اتخاذ الخيارات التي تعمل على تعظيم رضا رغباته، تحقيق قيمه.. وما إلى

ذلك. في الحالات الصعبة، تُدرس بشكل جيد؛ وفي الحالات السهلة، لا تُدرس على الإطلاق، بل تقرر على الفور بعقلانية ملفتة. إنَّ نظرية القرار فرع من الفلسفة، تقدّم حسابًا رسميًا لإجراء القرار الأمثل، الذي تتّخذه الشخصية الطموحة، سواء كان ذلك في شكل عقلاني واضح، أو رد فعل عقلاني، أو شيئاً يشارك في كلهما. إذ يُطلعنا واضع نظرية القرار عن ماهية الاختيار العقلاني.

تناقشت الفيلسوفتان (إدنا أولمان مارغاليت) و(لوري بول) حول موضوع الخيارات الكبيرة، التي تغيّر الحياة من منظور نظرية القرار. ونظراً لأن النظرية تفترض مسبقًا الموضوع الداخل في سيناريو القرار، مع بعض التفضيلات الأساسية الثابتة، ناقشن نقطة محددة، وهي أن نظرية القرار لا يمكن أن تخبرنا كيف نكون عقلانيين عندما يكون الاستيراد الأساسي للقرار تغييرًا أساسيًا في تلك التفضيلات (الثابتة). أجد حجتهم، بصورةٍ عامة، لا تشوبها شائبة. وسأتطرق إليها في الفصل التالي، على الرغم من أنني خلصت إلى نتيجة مختلفة تمامًا عن استنتاجاتهن. فبدلًا من استنتاجي (أن) واضع نظرية القرار لا يستطيع اخبارنا بما يستلزم شخصاً طموحاً مثل ألكبياديس ليكون عقلانيًا، فلا توجد حقيقة حول ما إذا كان يتصرف بعقلانية أم لا، سأزعم أن أمثال ألكبياديس من الطموحين، يُظهرون شكلًا مميزًا من العقلانية، غير متصل بمسألة القرار على الإطلاق.

يهتم منظرو العقلانية العملية بالتركيز على مسألة كيف ندير بعقلانية القيم والرغبات التي يمتلكها الطموح سلفًا. كما يولون اهتمامًا كبيرًا بحالة اكتساب القيمة، كحالة خاصة لإدارة الرغبة. وهناك بطبيعة الحال شكل من أشكال اكتساب الرغبة، وهو شكل ثانوي، وهو أيضًا حالة خاصة لإدارة الرغبة. غير أن موضوعي هو اكتساب الرغبة الأولية. وفي مثل هذه الحالة، فإن الرغبات التي لدى الفرد فعلًا، هي ذاتها، غير مفهومة كليًا، إلا في ضوء الرغبات

التي ستكون لديه. إن الوضع الحالي للفرد، كما كان، محاكاةٌ لشرط القيمة الذي يأمل أن يكتسبه يومًا ما. إذا كان هناك شيء مثل التغيير العقلاني في القيم الجوهرية، فلا يتمثل مثل هذا التغيير في محاولة إرضاء أفضل القيم لديه.

غالبًا ما تعتمد الشخصية الطموحة على معلم أو مرشد، بيد أنني أجد غرابة في حالة ألكبياديس واعتماده على سقراط. إذ إنه في غيابه، يعارض وبشدة الطموحات التي يشعر بها في حضوره، محاولًا في ذلك تحرير نفسه من ضغوط الشخصية المثلى. على أية حال، لقد فشل مشروع الطموح فشلًا تامًا. ولا أعني بهذا أنه غير طموح البتة، ولكن سلوك ألكبياديس، بصورة أوسع، غير عقلاني. أعتقد أن هذا هو الهدف من رد سقراط الخفي على خطابه:

> لقد أثارت صراحة ألكبياديس الكثير من الضحك، خاصة أنه كان من الواضح أنه لم يزل في حالة حب مع سقراط، الذي قال له على الفور: «يالك من شخص واقعي! وإلا لما كنت ستخفي دافعك بلباقة ملفتة. كيف تركته يسقط بشكل عرضي، حتى ليبدو مثل فكرة طارئة في نهاية حديثك! كما لو أن الهدف الحقيقي من كل هذا لم يكن مجرد إثارة المشاكل بيني وبين أجاثون! أنت تريدني أن أكون مغرمًا بك لا بشخصٍ آخر، بينما لا أحد يقع في غرام أجاثون، على أية حال، لم ينطلِ علينا خداعك المستتر في أدائك الشهواني التافه. (222cd)

ما قد يشعر القارئ بالصدمة هو الرد القاسي والاستجابة دون دليل على اعتراف ألكبياديس المليء بالعاطفة. أعتقد أن الغرض من ذلك التوبيخ. إذ اتّهم سقراط ألكبياديس بحيازة دوافع خفية وذلك للإيقاع بينه وبين أجاثون. على الرغم من ذلك، ثمة ما يبعث على الدهشة هنا، إذ لا يشك سقراط في سعي ألكبياديس لمغازلة مشاعر أجاثون، ويعتقد أنه يحاول أن يكون عشيق أجاثون ومحبوب

سقراط في الآن ذاته. يلاحظ الراوي أن الكبياديس لم يزل شغوفًا بسقراط، بينما سقراط ذاته يلاحظ محاربة ألكبياديس لمشاعره هذه، فهو يريد أن يختبر تلك المشاعر مع شخص آخر. يريد أن يسلك مسلك أغاثون الصاعد، الذي جاء إلى الحفلة ليتوج بأكاليل الغار. «أريد لهذا التاج أن يأتي مباشرة من رأسه إلى رأسي الذي ينتمي إليه، لا أتراجع عن قولي هذا، فليأتِ لأكثر الرجال ذكاءً وأفضلهم مظهرًا في المدينة»(212e)). كما يريد ألكبياديس أن يحبه سقراط كذلك، لأن هذا يعني تبوُّؤ سقراط مكانته المناسبة؛ العاشق الأكبر والأقبح (erastēs)[13] لصبي صغير جميل (erōmenos)[14]. يريد (سقراط) أن يشتهي جسده الصغير الجميل، كي يتوقف عن حبه، ويلاحق (أغاثون) الأصغر ذو القوام الفاتن.

يتهم سقراط ألكبياديس بتهمة أخرى، وهي محاولته الهروب من مشاعره، فقد برز حبه لسقراط من خلال خطابه، كمسألة السعي إلى الفضيلة والحكمة. كان رد فعل سقراط على المبادرات الجنسية التي أطلقها ألكبياديس هو دعوته كشريك في مشروعهم المشترك، لاكتساب الحكمة، التي يعتقد أنهما يفتقران إليها: «في المستقبل، دعونا ننظر إلى الأمور معًا. سوف نفعل دائما ما يبدو أفضل لكلينا» (219b). وعلى نحو مماثل، فإن اقتناع سقراط أن ألكبياديس يتهرب من فعل الحب أو يقاومه، يشكل اتهامًا له، بصفته غير راغب في البحث عن القيمة التي يريد الوصول إليها. كان طموح ألكبياديس غير عقلاني، وذلك لأنه يحاول أن يكون أفضل، وألا يكون في الوقت ذاته. إنه يقاطع محاولته الخاصة بطريقة تجعلها متقطعة، غير متماسكة، وفي نهاية المطاف غير مثمرة.

قد يتساءل القارئ لماذا وقع اختياري، كنموذج للطموح، على شخصٍ أبعد ما يكون عن ذلك. والجواب هو أنه بنمذجة الطموحات غير العقلانية، يكشف لنا ألكبياديس أن التمييز بين العقلانية واللاعقلانية ينطبق بالفعل، حتى في مثل هذه المياه

العكرة. في الاختباء عن سقراط. «لقد أصبحت حياتي كلها مجهوداً مستمرًا للهروب منه والابتعاد عنه» (216b). يختبئ ألكبياديس كذلك من الجزء الذي يجوع لشيءٍ أكبر من الفخر والقوة. وهذا بالتأكيد ما يحاول أفلاطون كشفه عبر حثّه على سرد قصته.

أثناء حفلة الشرب، كان ألكبياديس ما يزل فتى أثينا الذهبي، بيد أنه بحلول الوقت الذي كُتب فيه الحوار، كانت أثينا قد شهدت سقوطه المذهل، فضلًا عن محاكمة سقراط وموته. فقد كانت الرحلة السيسيلية الكارثية التي حث عليها ألكبياديس في العام التالي للندوة، بداية النهاية، الأمر الذي بدأ بخيانة ألكبياديس لأثينا مع الإسبرطيين، الذين خانهم بدوره مع الفرس، وقبل أن يعود بفترة وجيزة إلى أثينا، نُفي مرة أخرى، وأُعدم على يد حزب أرسلته القيادة الأثينية. يصف المؤرخ ومؤلف المعاجم ويليام سميث، من القرن التاسع عشر، نهايته ببراعة: «هكذا هلك بشكل تعيس، بكل حيوية عصره، أحد أبرز الشخصيات في التاريخ اليوناني، لكن ليس أعظمها. كان ذا مؤهلات، لو أنها وجّهت توجيهًا صحيحًا، لربما صيّرته أعظم محسن لأثينا، لكنه سعى لتحقيق التميز اللاإنساني بكونه ذلك المواطن الذي ألحق بها أسوأ الضرر» (p376).

بالنظر إلى التاريخ الدرامي لأثينا، وتاريخ كتابات أفلاطون، لابد أن يُقرأ تصويره لخطاب ألكبياديس من منظوره الخاص. يقال جدلًا: إن جوهر العداء الذي يغذي متّهمي سقراط هو التأثير السلبي الذين أرتأوا خطورته على الشباب النبلاء الذين أرادوا صحبته[15]. لا نعرف ما الذي قيل في الخطاب الذي سبق الخطاب الذي قدّمه أفلاطون في الاعتذار، لكن القضية ضد سقراط من الممكن أن تشير إلى ألكبياديس كمرجع. في كتاب الندوة، قد يقدم أفلاطون بديلًا أخلاقيا لقصة مصير ألكبياديس. إذ كما يبدو كان يتتبع النتيجة الكارثية لحياة ألكبياديس، وصولًا إلى حقيقة أنه لم يحاول جاهدًا بما فيه الكفاية؛ فقد كانت المواد الخام طوع بنانه (المواهب،

النفوذ، مساعدة سقراط) وذلك ليعيش حياة ذات مغزى، لكنه ترك نفسه يعود إلى الحياة التي كان يراها فارغة. تتلخص اللاعقلانية العملية لألكبياديس في فشله الذريع في تحقيق الطموح الكافي.

وفي القسم الأخير من هذا الكتاب، سأناقش مسألة واضع نظرية الطموح وكيف أنه في وضع يمكّنه من الدفاع عن المسؤولية الأخلاقية الذاتية، وذلك عن طريق حل لغز «كيف أن نكون أسباباً لأنفسنا فقط»، الشخصية الطموحة ذاتها وليس والديها، والمعلمين، والمرشدين، والثقافة، وما إلى ذلك، مسؤولة أخلاقيًا عن التطور، ونوع الشخص التي تنتهي إليه. لم يكن لسقراط أسباب تمنع الكبياديس من الفضيلة، إذ هذا ليس شيئًا يمكن لشخص أن يفعله بآخر. إن عمل تقدير قيمة الحكمة، على سبيل المثال، ليس عملاً يمكن لشخص ما القيام به من أجل شخص آخر. وكما كان سقراط يقول للناس باستمرار: «الفضيلة غير قابلة للتعليم».

## IV الذات والقيمة

ثمة صلة مفاهيمية اعتبرتها أمرًا مسلمًا به عبر هذه المقدمة. فقد وصفت الطموح بأنه، من جهة، العملية التي نكتسب من خلالها القيم، ومن جهةٍ أخرى، العملية التي من خلالها نغدو ذلك النوع من الأشخاص. وبما أنني ساستمر في التعريف بهذه العمليات، أرى أن الشرح صار أمرًا واجبًا. لذا أولاً، لابد وأن أشير إلى أستخدامي لكلمات مثل «الذات» و «الهوية» و «الشخصية» وعبارات مثل «من هو الشخص» و «صيرورة الذات» و «نوع الشخصية» في إطار أخلاقي صارم على خلاف النهج الميتافيزيقي. وعليه، فإنني أضع جانبًا الأسئلة الميتافيزيقية حول ماهية الشيء، إن وجد، الذي يسمح للشخص بالبقاء كائنًا واحدًا على مدار التغييرات العديدة التي يمر بها من الولادة إلى الموت. إنني لا أناقش سؤالاً ميتافيزيقياً عن الهوية

الشخصية بمرور الوقت، بل سؤالاً أخلاقياً عن الذات الحقيقية أو الحقيقية أو العميقة لشخصٍ ما. وتتألف هذه الذات من سمات شخص له أهمية أخلاقية - وهي السمات التي أنت بفضلها أمّا جدير بالثناء أو اللوم، كما تحدد هل أنت محبوب أو مكروه. وعندما تفتخر أو تخجل من صفة تتمتع بها، فأن تلك الصفة تحديدًا لها بعض الأهمية الأخلاقية بالنسبة إليك. أي صفات هذه؟ إنها تختلف من شخص لآخر، وتعتمد على الأقل بشكلٍ جزئي على ما يعتبره الشخص ذو أهمية أخلاقية.

ولنتأمل هنا القائمة التالية للحقائق عن الشخص: الصحة والتراث والعرق والدين والجنس والهوايات والمهنة وحس الموضة والمظهر البدني والمواطنة وكيفية تزيينه لمنزله وميوله الجنسية. سيأخذ معظمنا بعض، ولكن ليس كل، البنود على هذه القائمة لتعكس «من نحن حقًا». وقد تلتزم إحدى الملحدات بحماسة في إلحادها، فتكرّس نفسها لقضية تقويض السلطة الدينية؛ بينما يندر أن تفكّر أخرى في المسألة كثيرًا. وقد يثمن أحدهم معرفته بلغات متعددة ويحاول أن ينقل هذه المعرفة لابناءه، بينما يهمل آخر هذه المقدرة ولا يبالي بشأنها. حقيقة أن فلان هو جارك في البيت المجاور قد تكون حقيقة مهمة حقًا عن حياتك – وقد تصاب بالصدمة إذا قرّر الانتقال لمكان آخر - أو لعلك بالكاد تعرف من يكون. ومن البديهي، إن عدم اكتراث الشخص بحقيقة ما يتوافق مع المدلول الأخلاقي العميق بالنسبة لهويته. كما أن الشخص الذي لا يبالي باحتياجات أفراد أسرته أو أصدقائه المباشرين، أو بكرامة البشر الآخرين وقيمتهم المساوية، يظهر شكلا أخلاقيًا هامًا من أشكال اللامبالاة. بيد أنه حتى في هذه الحالات فإن المدلول الأخلاقي يتلخص حول حقيقة ما نعتبره مهمًا: حقيقة كما لو أنها المساحة السلبية المحيطة بمشاعره. وبالمثل، إذا حكمت على أن شخص ما بالاهتمام المفرط، كيف يراه الآخرون، أو كيف يبدو، كمثال، فأنك

قد تنحي عليه باللائمة بسبب مخاوفه. وجميع هذه الحقائق على السواء، الحقائق التي لها أهمية أخلاقية (جزئياً) لأن الشخص يمنحها مثل هذه الأهمية، والحقائق التي لها أهمية أخلاقية لأنها تعكس الفشل في منظومة المواهب الطبيعية الخاص بها . تشكل حقائق حول قيم الشخص.

عندما أتحدث عن الذات الأخلاقية لشخص ما، فأنني أتحدث في الحقيقة عن قيمه. وعندما أتحدث عن شخص يقوم بتغييرات عميقة في ذاته، فإنني أتحدث عن تغييره لقيمه؛ وعندما أتحدث عن وعي الشخصية الطموحة بوجود نقص في نفسها، فإنني أصف النقص فيما يتعلق بالقيمة. ولكن هل صحيح حقًا أن قيمة الشخص تشكّل أعمق وأهم حقيقة أخلاقية عنه؟ إن وجود دفاع كامل عن هذه الأطروحات حول الهوية الأخلاقية لهو أمرٌ خارج نطاق هذا الكتاب، بيد أنني أريد قول بضعة أشياء أخرى تتعلق بالدفاع عن المصداقية البديهية للارتباط الأخلاقي بين الشخص وقيمه.

ينعكس هذا الارتباط في خطابنا اليومي العادي وفكرنا عن ذواتنا. عندما نقول «أنا لست ذلك الشخص بعد الآن» فإننا عادةً ما نعني أن القيم التي لدينا الآن تختلف عن تلك التي كانت لدينا من قبل. وعندما نعطي وعود لشخصٍ عزيز سببنا له الأذى بأننا سنتغير، فإننا ذلك يعني أننا لن نغير سلوكنا فحسب، بل القيم التي ينبع منها ذلك السلوك. نشعر بالخزي عندما نكتشف أننا في حالة يكون التواجد بها بمثابة فشل في الارتقاء إلى مستوى قيمنا؛ وبالمقابل، نشعر بالفخر عندما ندرك حقيقة أننا نلتزم بقيمنا. وعندما نقارن بين الصفات السطحية للشخص، مثل مظهره أو وضعه الاجتماعي، و «ما يهم حقا بالنسبة للشخص»، فإننا نشير إلى مجموعة من الصفات التي هي، على الأقل تشمل قيم الشخص. لذلك، على سبيل المثال، عندما طلب منّا الدكتور كينغ أن نحكم على الناس

«ليس من خلال لون بشرتهم، ولكن من خلال شخصياتهم»، كان يقارن صفة سطحية لشخص مع سمة عميقة. فمن الخطأ أن نحكم على شخص ما من خلال لون بشرته، ولكن قد لا يكون من خطأ الحكم عليه بأنه، على سبيل المثال، يستخدم لون بشرته دون مبرر، ويعتبرها أساسًا لإساءة معاملة من يختلفون عنه. الأخير يمثل حقيقة القيم (المعيبة) للشخص، وهذه هي الأشياء التي تشكل شخصية الفرد.

ولكن لماذا نرى أن قيم الشخص في غاية الأهمية بالنسبة لهويته؟ وللإجابة على هذا السؤال، لابد وأن نشرح أولًا القيم. هل اكتساب القيم شكل من أشكال الرغبة، كما زعم ديفيد لويس (1989) وجيلبرت هارمان (2000)؟ أم نوع من الاعتقاد، كما يؤكد مايكل سميث (1992)؟ كان قد دافع صامويل شيفلر (2010) ضد مثل هذه الحسابات المختزلة للقيمة، وأيّد القيمة التي تنطوي على «متلازمة معقدة من التصرفات والمواقف المترابطة، بما في ذلك (على الأقل) أنواع معينة من المعتقدات المميزة، مع ميول للتعامل مع أنواع معينة من الاعتبارات كأسباب للعمل، وقابلية التعرض لطائفة واسعة من المشاعر». صموئيل شيفلر (Samuel Scheffler) وجاي والاس (Jay Wallace) 2013 ونيكو كولودني (Niko Kolodny) 2003كانوا قد تبنّوا أيضًا نظرية التقييم، والتي تشكل استجابة لمجموعة متنوعة من الأسباب المختلفة: إذ يرى صاحب القيمة أسبابًا تجعله يعتقد أن ما يميل نحو تقديره هو أمر جيد (ذو قيمة أو ذو أهمية كبيرة)، بالإضافة إلى أسبابٍ تدعوه للقيام بأمورٍ تتعلّق بها، كما يحمل مشاعر محددة إزاء احتمال التعامل مع القيمة أوفقدانها وما نحو ذلك. وأنا اتّبع ذت النهج في قبول مثل هذا التفسير المركب للقيمة، والذي بحثته في الفصل الثالث من الكتاب. ومن هذا المنطلق عندما نحدّد قيم الشخص نحدّد كذلك الأشياء التي تتمحور حولها ذاته الأخلاقية: فما يراه ذو قيمة يحصل منه

على استجابة ناتجة عن تعاون مختلف العناصر المعرفية والتحفيزية والعاطفية المعتملة في ذاته. وعليه، تمثّل القيم حلقة الوصل بين مختلف الوظائف الذاتية للمرء. لذا عندما ندرك القيم التي تستأثر باهتمام شخص ما، فأننا بذلك نرى ذاته الحقيقية.

وفي الختام، أوجه تركيزي نحو معالجة القلق المتعلق في ربط الطموح بالذات. فمن يقبل التلازم الذي صفته للتو، بين الطموح واكتساب القيمة، قد يعترض مع ذلك على فكرة أن الشخصية الطموحة تشارك بنوعٍ من صنع الذات أو التشكيل الذاتي أو خلق الذات. لأنها قد تعتقد بوجوب توجيه هذا الطموح، أولًا وقبل كل شيء، ليس إلى حقيقة أنني سأكون ذات قيمة معينة، بل إلى الهدف النبيل نفسه. دعوني أعود إلى حالة الطبيب الطموح. يصرُّ المعترض الذي أتخيله على أن الطبيب الطموح موجه لمساعدة الناس في مشاكلهم الطبية بدلاً من اكتشاف قيمة مساعدة الناس في مشاكلهم الطبية. وفي حال مُنح طالب الطب فرصة لهذه التجربة التعليمية، فإنني أرى المعترض في خيالي يؤكد أن «كل شيء» يتمحور حول مساعدة الناس، ليس اكتساب قيم أو تغيّر في الذات. كما لن تكون المجموعة الجديدة من الأفضليات التي تكتسبها في نهاية تدريبها الهدف المرجو، ولكنها نتيجة ما تطمح إليه.

ولكن دعونا نتأمل هنا أهمية الخبرة العملية في فهم العديد من المجالات التي يعمل بها الأطباء: فهناك الرعاية الوقائية، وأخلاقيات التعامل مع المريض، والدقة الجراحية، وتمكين الناس من اتخاذ خيارات صحيحة، والتشاور مع الزملاء بشأن التشخيص، وإقامة علاقات مدى الحياة مع المرضى وعائلاتهم، وما إلى ذلك. والطبيب الطموح، مثلنا نحن، ليس لديه سوى فهم تخطيطي لأنشطة المساعدة التي سيؤديها في كل مجال من هذه المجالات. على سبيل المثال، ربما لم يفكر كثيرًا في الكيفية التي يخوض بها معضلة دعم استقلالية المريض وفي الوقت ذاته إرشادهم نحو اتخاذ قرار سليم

طبيًا. كما أنه غير مدرك تمامًا لهذه المعضلة، وأي نوعٍ من المساعدة الفعالة التي يقدمها أثناء تقديم المشورة، أو العمل مع المرضى وتوجيههم نحو القرارات التي يتعين عليهم اتخاذها.

ولا يستطيع طالب الطب أن يسعى ببساطة إلى إدراك قيمة مساعدة الناس، أو بعض القيم الأكثر تحديدًا مثل مساعدة الناس على اتخاذ قرارات طبية مدروسة بعناية، لأنها لا تملك قبضة قوية على ما قد تحققه. وعلى النقيض من ذلك، فإن الطبيب ذو الخبرة، الذي يدرك أنه متوجه نحو حجرة مريض يريد أن يستشيره حول خيار صعب للغاية، تستطيع أن تمتلك بوضوح الهدف ذي الصلة. إنه يفكر بمصلحته الخاصة، «أريد أن أساعد هذا المريض على اتخاذ قرار جيد دون إخباره ماذا يفعل». لن أجحف حق الطبيب الطموح الذي يهدف إلى مساعدة الناس. بيد أنني، أرى أن السعي إلى تحقيق هذا الهدف مع معرفة محدودة به ما هي إلا محاولة لمعرفة ما يرقى إليه ذلك الهدف. وهذا ليس لأن الفاعل المعني ذاته وعلى عكس العالم مسيّر، ولكن لأن الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه اتصاله مع القيمة هو الشكل التعليمي. إنه يتعامل مع القيمة، أو يهدف إلى تحقيقها، ليس من خلال إدراكها ولكن من خلال تعلمها. وفي مثل هذه الحالة يكون النشاط الموجه بقيمة الشخص مطابقا ببساطة للنشاط الموجه ذاتيا. ويشكل هذا التعلم تغييرا في الهوية، أي تغييرا فيما تقدّره.

---

(1) "يريد الرب أن يمنحنا شيئًا، لكنه لا يستطيع، لأنه يرى أن أيادينا ممتلئة سلفًا» كما ورد في كتاب إدوارد شيلبيكس ص242.

(2) في مقالتي «التعليم الليبرالي وإمكانية التقدم القيمية»، أحدد شكلاً من أشكال الطموح قد يكون استثناءً لهذه القاعدة. تزّود الكليات والجامعات الطامحين بنوع من الدعم الذي يجعل الطموح ممكناً لأي شخص حتى لو لم يكن لديه سوى هدف غامض وتخطيطي مثل «أن يصبح شخصًا مهمًا» أو «يتعلم كيف يفكر» أو «يكتشف ذاته.»

(3) أقوم بتطوير هذه الفكرة من خلال مقارنة الطموح مع «الأنشطة الديالكتيكية» لتالبوت بروير في الفصل.6 الجزء الثاني.

(4) Alcibiades: هو رجل سياسة وخطيب وقائد عسكري إغريقي بارز من أثينا القديمة. (المترجمة)

(5) The Symposium أو الندوة هو نص فلسفي بقلم أفلاطون يعود تاريخه بين عامي 385-370 قبل الميلاد. وهو يتعلق بنشأة الحب وغايته وطبيعته، وهو يُعَدّ أصل مفهوم الحب الأفلاطوني. (المترجمة)

(6) ذكر ذلك من قبل ألكيبيادس نفسه في كتاب ثوقيديدس المؤرخ الأغريقي الشهير، حيث يمكن للمرء أيضا العثور على رسم تصويري لغطرسة ألكيباديس وتأثّره بأفلاطون.

(7) (Corybantes) وفقًا للأساطير اليونانية راقصون مسلحون ومتوجون يعبدون الإلهة سيبيل مع الطبول والرقص. (المترجمة)

(8) تُنسب جميع ترجمات أفلاطون في الكتاب إلى مجموعة كوبر للنشر

(9) يستخدم أفلاطون موارده الدرامية لإضفاء المصداقية على خطاب الكيبياديس. إذ يظهر الكيبياديس صريحًا بدعوته الآتية لسقراط: «يمكنك مقاطعتي عند قولي شيئًا غير الحقيقة، إذا كنت تريد، وتصحح لي أيضًا؛ ستكون هناك أخطاء في حديثي، في أسوأ الأحوال، ولكن ليست أكاذيب». (214 هـ) تشير حقيقة عدم مقاطعة الكيبياديس بعد ذلك، إلى أن سقراط، على أية حال، لا يجد وصفه غريبًا إلى حد بعيد.

(10) في الفقرات القليلة الأولى من هذا التحليل، أعتمد على المناقشة المماثلة لي في بحثي المنشور عام 2014. في تلك الورقة، قمت بتحليل طموحات ألكيباديس من حيث فهم شخصية ضعيف الإرادة.

(11) انظر أليكيباديس 104e-106a

(12) لمزيد من المناقشة حول عملية التطوير الذاتية، انظر الفصل 1، القسم الثالث والفصل 5، القسم الثاني

(13) Erastēs: تعني أن يكون رجل بالغ على علاقة مع ذكر أصغر سناً في اليونانية القديمة. (المترجمة)

(14) eromenos: فتى مراهق هو الشريك السلبي في علاقة شذوذ جنسي، وهي مقابل كلمة erastes في اليونانية القديمة. (المترجمة)

(15) تظهر هذه التهمة في كل من قوائم التهم الرسمية التي وجهها أنيتوس وميليتوس وليكون ضد سقراط (اعتذار 24 قبل الميلاد)، وفي التهم التي ينسبها سقراط إلى «متهميه القدامى. بالإضافة إلى ذلك، فإن مسألة تعليم الشباب أو فسادهم هي محور الخلاف بين سقراط وأنيتوس كما ذكر أفلاطون في كتابه مينو (Meno) (ص89، وما يليها)، وبين سقراط وميليتوس في كتاب أفلاطون الاعتذار (24 يومًا وما يليه).

# القسم الأول

# العقلانية العملية

# 1

# نظرية القرار والاختيار التحولي

يمكن اعتبار نظرية القرار فرع من فروع الدراسة يقع على تقاطع الفلسفة والاقتصاد، وهي مكرّسة لتحليل هياكل التفضيل العقلاني والخيارات العقلانية. ومن مهام منظري القرار[16] تحديد إجراء المفاضلة الجيد بين أي مجموعة من الخيارات. كما يشرح منظرو القرار كيف للمرء اتخاذ القرار الصحيح. ولكن هل هناك حالات اختيار لا يمكن عندها من حيث المبدأ توفير مثل هذا الإجراء؟

ثمة مقالة كتبتها إدنا اولمان مارغاليت Edna Ullmann-Margalit)) عام 2006 بعنوان «القرارات الكبيرة: الاختيار والتحول والإنجراف»، وكتاب عن التجربة التحولية عام 2014 لمؤلفته لوري بول تباحثتا بها مسألة ما إذا كانت نظرية القرار يمكن أن تقدم لنا وصفًا للتنقل العقلاني عند مفترق الطرق الرئيسي في الحياة. بالإضافة إلى الأمثلة المألوفة مثل الالتحاق بالجامعة أو إنجاب الأطفال أو الزواج أو اختيار مهنة، يقدّم لنا كلا المؤلفين مزيجًا متنوعًا من الأمثلة غير الاعتيادية للقرارات التحولية. بحثت إدنا أولمان حالة الصهاينة الأوائل الذين أُضطروا إلى ترك تراثهم الأوروبي الشرقي وراءهم من أجل «أن يصبحوا اليهود الجدد وتحقيق مثلهم العليا». كما درست لوري بول الخيار الصعب الذي يواجهه أحد أفراد مجتمع الصم[17] عندما يُعرض عليه إجراء جراحي من شأنه أن يعالج (جزئيًا) صمم طفله الرضيع، ولكنه بذلك أيضا يعزله عن مجتمع الصم. وسؤالهم، عن كل هؤلاء الأشخاص، وكيف يمكن اعتبار أيا من قراراتهم قرارًاعقلانيًا.

وتميز إدنا أولمان مثل هذه «القرارات الضخمة» (كما تسميها) عن كل من القرارات المتوسطة الحجم حيث يمكن لنظرية القرار أن تعالج ذلك، و«القرارات الصغيرة» مثل «اختيار»[18] قطعة معدنية (صندوق من الحبوب على سبيل المثال) على صندوق آخر من نفس النوع، أو حين يجد الشخص نفسه يختار بين بنود شبه متطابقة. لماذا يجب أن أختار صندوق الحبوب هذا بدلاً عن الصندوق الذي بجانبه؟ ربما وبشكلٍ مبسط ليس هناك أي إجابة على هذا السؤال: ترى كاتبة المقال إدنا أولمان (1977) أن التمييز بين الاختيار العقلاني وغير العقلاني لا يحظى بالسيطرة في القرارات الصغيرة. لأنها «حالات اختيار دون تفضيل»[19] . وربما، ربما لن نكون منزعجين جدًا من سماع أن أصحاب نظريات القرار لا يقدمون لنا أي إرشادات في اتخاذ قرارات صغيرة، نظرًا لأن الأشخاص الذين يتخذون هذه القرارات لا يبحثون عادةً عن التوجيه. أننا لا نتأثر، في الظروف العادية، عند سؤالِ أيّ علبة حبوب نختار. بيد أن صمت نظرية القرار فيما يتعلق بالقرارات الكبيرة سيكون أكثر إثارة للقلق. نحن نتألم على خيار إنجاب الأطفال، أو على القرارات الوظيفية الرئيسية، وغيرها من الأمور المتشعبة في مسار الحياة. ترى أيضًا الكاتبة أنه ليس من الممكن مع ذلك التمييز بين اتخاذ قرار عقلاني واتخاذ قرار غير عقلاني عندما يقرر المرء أي وظيفة تناسبه، أكثر من الوقت الذي يقرر فيه بين صناديق الحبوب. ولا يمكن لنظرية القرار إلا أن تساعدنا في الإجابة على الأسئلة «المتوسطة الحجم» مثل ما إذا كان ينبغي لنا شراء سيارة أم لا[20].

ويمكن ذكر المشكلة التي طرحتها الكاتبتين على مستوى عال جدًا من العمومية، وهي مشكلة لا ترتبط بأي مفهوم معين لنظرية القرار. إذ يطلب منظّر القرار من الشخص المعني قبل اتخاذ أي قرار النظر في احتمال حدوث كل نتيجة، وتفضيلاتها فيما يتعلق بتلك النتائج. من أجل اتخاذ قرار عقلاني (الخيار ألف) بدلًا عن (الخيار باء)،

ينبغي للمرء أن يعرف ما إذا كان (وكم) يفضل المرء من ألف إلى باء، وما إذا كان (وكم) من المرجح أن تنتج ألف أكثر مما تنتج باء. (أو يعدُ كلاهما) بتغيير جوهري في الأفضليات، إذ ليس لدى الشخص مجموعة واحدة مستقرة من الأفضليات التي يمكن أن توفر المدخلات لإجراء اتخاذ القرار[21]. فعلى مدار فترة من الزمن حيث الرغبات غير مستقرة، قد لا يكون هناك حقيقة حول أي خيار من شأنه أن يستوفي الشروط بشكل أفضل. نظرية القرار تفترض تفضيلات ثابتة نسبيًا[22]، ومن يقوم باختيار كبير يواجه تحولًا جذريًا في تفضيلاته. درست كل من لوري بول وإدنا أولمان هذه النقطة بطرق مختلفة قليلًا. إذ تفحص أولمان عقلانية القرار الكبير من الخارج، وتطرح السؤال عن المعيار الذي ينبغي لنا أن نستخدمه في تقييم عقلانية القرار الكبير الذي يتخذه الآخر. فيما اهتمّت لوري بدراسة القرار الكبير من وجهة نظر الشخص الذي يقوم بذلك. إذ تطلب منّا أن نفكّر فيما يحتاجه الأمر لنرى خياراتنا مبرّرة تمامًا. أعتقد أننا نستطيع اكتساب رؤية ثاقبة من منظور إدنا أولمان الشخصي الثالث للمشكلة، ومن منظور لوري بول الشخصي الأول. سأبدأ مع منظور إدنا أولمان.

## I منظور إدنا أولمان حول الشخص قبل وبعد:

تدعو إدنا أولمان إلى اتخاذ قرار كبير «اختيار»، وتصف المشكلة على هذا النحو:

> الشخص الجديد الآن، بحكم الفرضية، شخص متحول. ويؤدي الاختيار إلى تحويل مجموعات المعتقدات والرغبات الأساسية للمرء. إذ يحدث تحول كبير في شخصية القائم بالاختيار، وهو تحول يغير نظمه المعرفية والتقييمية. وقد تكون المجموعات الجديدة من معتقدات ورغبات الشخص الجديد متسقة على الصعيد الداخلي، ولكن النقطة

المتعلقة بالتحول هي أن عدم الاتساق موجود الآن بين نظام معتقدات ورغبات الشخص الجديد، عند النظر إليها إجمالًا، ونظام الشخص القديم عند النظر إليه إجمالًا. وأنا لا أشكك في قدرته على الاختيار الحقيقي، أو قدرته على تقييم نفسه فيما بعد باعتباره سعيداً (أو غير سعيد) باختياره. والسؤال الذي أطرحه هو ما إذا كان من الممكن تقييم عقلانية اختياره، بالنظر إلى أن هذا الاختيار يشمل شخصيتين مترابطتين لهما قاعدتان عقلانيتان مختلفتان ". (طبعة2006: الصفحة 167)

فيما يلي أحد الأمثلة التي نملأ بها مخطط الاختيار:

"أخبروني ذات مرة عن شخص تردد في إنجاب الأطفال لأنه لم يبتغ التحول إلى"النوع الممل "الذي أصبح عليه جميع أصدقائه بعد إنجابهم للأطفال. وأخيرًا، قرّر أن ينجب طفلًا، ومع مرور الوقت، تبنى ذات الخصائص المملة لأصدقائه الآباء -ولكنه سعد أيّما سعادة بذلك! أعتقد أن تفضيلات الترتيب الثاني هي أمر حاسم للطريقة التي نتعامل بها مع هذه القصة. وكشخص قديم، لم يوافق على شخصه الجديد الذي سيصبح عليه: فقد كانت تفضيلاته تتمثل في عدم امتلاك تفضيلات الشخص الجديد. ومع ذلك، فإن الشخص الجديد لم يكتسب فقط المجموعة الجديدة المتوقعة من الأفضليات، بل تقبّل وجودها ورضي به. كيف يمكننا التقييم السؤال تُرى هل كان اختياره اختيارًا صائبًا؟ (n. 10 ,167)

تعتقد إدنا أولمان- أننا لا نستطيع تقييم عقلانية هذا الاختيار، لأنه لفعل ذلك يتعين علينا أن نختار على نحوٍ كيفي بين وجهتي النظر اللتين يمكن أن نقيمه منهما. فإذا تبنينا منظور الشخص

المسن، فإن اختيار إنجاب الأطفال كان خيارًا يجانب الصواب: فهو يحبط رغبة المسن في ألّا يكون شخصًا مملًا. ومن ناحية أخرى، إذا تبنينا وجهة نظر شخصه الجديد، فإن الاختيار كان منطقيًا: فهو يرضي الأفضلية الأساسية التي يفضلها للحياة الأسرية التقليدية. ولا يوجد منظور محايد يمكّننا أن نجيب عنه عن السؤال عما إذا كان اختياره قد جعله "أفضل حالا" مما كان عليه. وتبحث إدنا أولمان السؤال الذي ينتهي به هذا المثال إلى أن يكون خطابيًا: فنظرية القرار لا تقدم لنا أي وسيلة للإجابة عليه، وعليه تكون غير قابلة للتحويل. كما تخلص إلى أن "الاختيار" الذي نقوم به في القرارات الكبيرة تنقصهُ القدرة العقلانية مثل "الاختيار" الذي نقوم به في القرارات الصغيرة. تخبرنا النظرية أن ليس بمقدورنا تقييم عقلانية اختيار العجوز لإنجاب الأطفال أكثر من اختياره لعلبة الحبوب على ذلك. وبذلك يتبين لنا أن القرارات الكبيرة والقرارات الصغيرة على حد سواء هي حالات "لا يمكن أن تسود فيها الأسباب". (ص 171)

إنها لا تتهم شخصًا في هذه الحالة باللاعقلانية، بل بالعقلانية: "لكي تكون غير عقلاني بشأن شيءٍ ما، يجب أن تكون هناك أيضًا طريقة عقلانية للقيام بذلك، والطريقة العقلانية للانتقال هي ما أتساءل عنه هنا." (ص 168)

## II لوري بول وقرارها في التحول إلى مصاصة دماء

يستكشف كتاب لوري بول ذات المواضيع التي ذكرتها إدنا أولمان في مقالها، ولكن من منظور شخصي أولي. إذ ينصرف معظم الكتاب إلى التعبير عن صعوبة الأخذ بعين الاعتبار قيمة التجارب المتوقعة، والتي ستكون نتاج ما نسميه «التحولات الإيديولوجية والشخصية» (ص 17). إن مثالها التوجيهي هو مثال يتيح للقارئ فرصة أن يصبح

مصّاص دماء: «كعضو في جماعة الموتى الأحياء، حياتك ستكون مختلفة تمامًا. ستجرّب مجموعة من التجارب الحسية الجديدة المكثفة، كما ستكتسب قوة وسرعة خالدة، وستبدو رائعة في كل ما ترتديه. قد تحتاج أيضًا إلى شرب الدم وتجنب أشعة الشمس «. (ص 1) تزعم لوري أنه ونظرًا لأنك لن تعرف ما يعنيه أن تكون مصاص دماء إلا بعد أن تتعرض للعض، فهذا يعني أنه لا يمكنك أن تتخذ خيارًا مستنيرًا بالطريقة التقليدية. وعلى وجه التحديد، لا شيء مما تظن أنك تعرفه عن حياة مصاصي الدماء يتصل باختيارك.

لا تتغير حالة عدم التيقن بسبب حقيقة مفادها أن الآخرين، كما تصوّر لوري السيناريو، ساروا على الطريق أمامك: «أن جميع أصدقائك، الذين كانت اهتماماتهم ووجهات نظرهم وحياتهم تتشابه مع تلك التي لديك، قرروا بالفعل أن يصبحوا مصّاصي دماء. وجميعهم يخبرونك أنهم يحبون ذلك». (ص1) يصبح عندها توقعك أنك ستشعر بالسعادة إزاء الخيار الذي قمت به معقولًا؛ ومع ذلك، لا تحسب أنك مدرك لما أنت مقدم عليه. تبحث الكاتبة في مسألة إذا كان بإمكان شخص ما أن يقترب من هذا الاختيار بإجراء دراسة علمية للسعادة بين أولئك الذين أقدموا، وبين أولئك الذين لم يفعلوا. ولقد أجريت مثل هذه الدراسات في واقع الأمر على قرار الإنجاب، وخلصت لوري بحذر إلى أن البحث يرجّح أن عدم الإنجاب هو الخيار العقلاني:

> "إذا كنت على استعداد لتجاهل جميع تقييماتك الذاتية حول ما سيكون عليه الحال عند إنجاب طفل، والاختيار فقط على أساس البحث التجريبي، إذا كنت ترغب في زيادة القيمة الذاتية المتوقعة إلى أقصى حد، فإن البحث (بقدر ما تكون هناك نتائج واضحة) يخلص إلى عدم الإنجاب. وإذا ما اتبعنا ببساطة الاستنتاجات التجريبية المهيمنة التي توصل

إليها الخبراء، فيبدو أن أي شخص يرغب في اتخاذ قرار عقلاني يقوم على تعظيم القيمة الذاتية المتوقعة بشأن الأبوة والأمومة، يتعين عليه إما أن يعلق الحكم (نظراً لعدم وجود إجماع واضح على النتائج)، أو أن يختار ودون تحفظ البقاء بلا أطفال ". (الصفحة 87)

ومع ذلك، تعترض لوري بول على تأسيس قرار المرء على مثل هذه الدراسات. إنها تعتقد أن الشخص الذي تتطابق اختياراته مع مع ما تسميه منطق «البيانات الضخمة غير الشخصية» يضحّي باستقلاليته:

"ما لم تستولِ الروبوتات على العالم في غفلة من البشر، فأنه وبالنسبة لكثيرٍ منا، يستحيل الدفاع عن مثل هذا النهج في التعامل مع الخيارات التي تنطوي على أهدافنا الشخصية وآمالنا ومشاريعنا وأحلامنا. وفي صيغة أخرى، عندما نتخذ خيارات شخصية مهمة في مجتمع اليوم، فأننا نريد الرجوع إلى تفضيلاتنا الشخصية، وأن نتصور شكل حياتنا المستقبلية كجزء من إسناد القيم إلى النتائج. لذا من غير المقبول أن يتوقع منّا التخلي عن هذا النوع من الاستقلال الذاتي بغية اتخاذ قرارات بشأن الكيفية التي يريد بها المرء أن يعيش حياته".

## III التنمية الذاتية مقابل التحول

لابد وأن نلاحظ أن بعض الأمثلة فقط من الهجرة أو الأمومة أو التحول إلى مصاص دماء، تخدم أغراض الكاتبتين تحديدًا. إذ نستطيع أن نتصور ابنة مطيعة تنتقل إلى إسرائيل لتفي بوعدها لأمها؛ أومشاعر فتاة صغيرة في السن، شهدت معاناة أختها الأكبر في الحمل والولادة. تعتقد تلك الفتاة أنها تسيطر تمام السيطرة على ما تعنيه تلك التغييرات بالنسبة لها. وهناك عاشقة أفلام مصاصي

الدماء التي (تعتقد) أنها ستعيش حياة عصرية خالية من العواطف. تدرك الابنة المطيعة أن حياتها قد تأخذ منحى أكثر صعوبة نتيجة لاختيارها، لكن ذلك ليس سوى أثر جانبي لقرار يستند على الواجب. وقد تُخدع الأخت الصغرى وعاشقة الأفلام بتجربة الأمومة أو مصاصي الدماء؛ ومع ذلك، فإن النقطة الهامة هي اختبارهم لتلك التجربة، ومعرفة إلى أين يفضي بهم الطريق. لا يتخذ أي من هؤلاء الأشخاص خيارًا تحوليًا من وجهة نظر لوري، أو قرارًا كبيرًا من منظور إدنا. وعلى نحوٍ مماثل، فإن حقيقة أن الأمومة أو الهجرة لا تترك أثرًا على تفضيلات شخص ما لا تمنع اعتبارها قرارًا كبيرًا / تحوليًا، طالما أن صاحب القرار لم يكن يعلم بما سيكون عليه الحال. وبالطبع فإن العديد من القرارات التي نتخذها لتغيير شكل حياتنا لن تكون كبيرة أو تحولية من وجهة نظر الكاتبتين. لأننا قد نشعر، صوابًا أو لا، بأننا ندرك جيدًا ما نحن بصدد الخوض به، على سبيل المثال، الحصول على وظيفة جديدة.

ومن بين مختلف من القضايا التي لن تخدم أغراض الكاتبتين، قد نُفيد إفادة جمة لو صنّفنا تلك القضايا التي تستهدف على وجه التحديد التغيّر الذاتي. سأطلق عليها تهذيب الذات فإذا قرّر شخص ما، على سبيل المثال، الانضمام إلى نادٍ رياضي (على أمل) أنه بذلك، ومع مرور الوقت، سيولد في ذاته ميلاً إلى ممارسة الرياضة. أو بالأحرى، سأسمي مثل هذا القرار تهذيب ذاتي طالما أن هذا الميل يخدم اهتمامها الحالي في عيش حياة صحية أكثر. وعلى نحو مماثل، قد يشارك شخص ما بصف قراءة سريع، أو يغيّر عاداته في النوم، أو يذهب لجلسات علاج نفسي، وطوال الوقت الذي يتوقع ويوافق على التغيير في التفضيلات التي ستحدثها هذه القرارات. وبوسعي الآن أن أرى (أو أعتقد أنني أفعل) أنني أريد أن أكون ذلك النوع من الأشخاص الذين يجدون المتعة في التمارين الرياضية الذين لديهم الدافع للقيام بمزيد من القراءة، أو الذين يميلون إلى الاستيقاظ

مبكرًا، أو الذين لديهم بنية تفضيلية أقل إثارة للقلق. أنا مدفوعة بتفضيلاتي الحالية. ولأنني أرى أن وجود تلك الأفضليات الجديدة وسيلة لإرضاء الأفضليات الحالية وذات الضرورة الملحة، مثلًا، عيش حياة مديدة، وإنجاز المزيد من العمل، إلخ. وبالمثل، هناك حالات نسعى فيها إلى النكهة، مثل تدخين الأوبرا أو السجائر أو الحلوى وذلك لجني المكافآت الاجتماعية لمثل هذا الاهتمام بمجموعة الأقران.

لا تثير مثل هذه الحالات الألغاز المحيرة التي وصفتها الكاتبتين، وذلك لأن الشخص المعني يتخذ قراره وهو مجهز تمامًا بالموارد، ومدرك كل الإدراك للشخص الذي سيتحول إليه. إذن: ما الذي يمكن أن يؤسس لقرار تغيير التفضيل إذا كانت هذه التفضيلات لا تدعم، بل تهدد، هيكل التفضيل الأساسي السابق للمرء؟

## IV امتياز تفضيلات الترتيب الثاني

في ختام كتابها، تقترح لوري بول أن حقيقة معرفتنا بأن التجربة القيّمة المعنية ستكون جديدة قد تشكل نفسها الأساس لاختيار تحوليّ عقلاني. كما تقترح أن نبني هذه القرارات على ما إذا كنّا نريد للأمور أن تتغير أو أن تظل كما هي:

> "لابد وأن نتبنى الحقيقة المعرفية القائلة إنه لاتخاذ قرارات كبرى بشأن الحياة في سياقات تحويلية، ليس لدينا سوى القليل جدًا لنمضي معه. وبقدر ما يتوقف اختيارنا على تفضيلاتنا الذاتية، فإننا نختار بين البدائل المتمثلة في اكتشاف ما هو عليه الحال فيما يتصل بالأفضليات والتجارب الجديدة، أو الحفاظ على الوضع الراهن. وإذا ما قررنا أن نختار هذه الطريقة، حين نواجه خيارات الحياة الكبرى، فإن الشيء الرئيسي الذي نختاره هو ما إذا كنا سنكتشف طريقة جديدة للعيش: الحياة كأب، أو الحياة

كشخص متجاوب، أو الحياة كجراح أعصاب، وهلم جرًا؛ أي أننا نختار أن نصبح هذا النوع من الأشخاص- دون معرفة ما سيكون عليه الحال- أو إلى أين ينتهي بنا الدرب. أو لعلنا نقدّر تفضيلاتنا الحالية أكثر مما نقدر (مجرد) اكتشافات جديدة، لذا نرفض هذا الإلهام".

تقر لوري بول بأن تفضيل الترتيب الثاني لتغيير الأفضلية (أو الركود) هو تفضيل قد يتغير في حد ذاته نتيجة للاختيار. وترى أنه من المنطقي مع ذلك أن يتمتع المعني بتفضيلها الحالي من الدرجة الثانية، وأن يستخدمه لتقرير ما يريد القيام به[23]. كما ترى أن هذا الإجراء يتجنب على الأقل اللاعقلانية المتمثلة في«محاولة اتخاذ قرار على أساس طابع القيم الذاتية المعينة على التجارب الحية التي تنطوي عليها»، كما لأنه يسمح لنا بتجنب «ترك الافتراضات غير المشروعة وغير المبررة حول ماهية ذلك» سيكون في الواقع مثل أن تكون مصاص دماء.... يعدل إجراءات اتخاذ القرار لدينا.» يرسم حساب لوري بول عن الاختيار التحويلي العقلاني في بضع صفحات فقط من الفصل الأخير؛ إنه، على الأرجح، حساب تخطط لتوضيح تفاصيله في العمل المستقبلي. أريد أن أقدم اعتراضًا على النهج الذي تقترحه، على الأقل في شكله الحالي.

أولا، دعونا نلاحظ أنه لا ينطبق إلا على مجموعة فرعية من القرارات الكبيرة. وتميز إدنا أولمان بين اختيار (نعم، لا) واختيار (ألف، باء) الذي أجده مفيداً للغاية في تحليل اقتراح لوري بول. في اختيار (نعم، لا) يتعين على الشخص المعني أن يختار بين التحول إلى مصّاص دماء أو عدم التحول إلى أب أو لاعند اختيار (أ، ب) يكون كلا الخيارين تحوليين: فهي تختار بين وظيفتين، أو بين إنجاب طفل والسفر حول العالم، أو بين الزواج من الخاطب أ والزواج من الخاطب ب. أن اقتراح لوري بأن الشخص يختار بناءًا على ما إذا كان أم لا يريد تغييرًا ولا تقدّم أي إرشادات في حالة الاختيار (أ، ب).

في هذه الحالات، سيرضي (أو يحبط) أي تفضيل من الدرجة الثانية يتمتع به المرء. في حاشية سفلية، تعترف (لوري بول) عمليًا أنه في مثل هذاقد لا نستطيع أن نختار على أساس عقلاني «ربما يمكننا فقط اختيار مهنة، وليس اختيار مهنة، بمعنى» الانتقاء «الذي طورته إدنا أولمان وسيدني مورجنبيسير (Sidney Morgenbesser) (1977)».

هل الفرق بين هذين النوعين من الحالات قويًا بما يكفي لدعم المعاملة المنفصلة. وهناك مشكلة تتعلق بما إذا كانت حتى حالات الاختيار (نعم، لا) توفر لنا احتمالات الركود. وكما تؤكد إدنا أولمان، يبدو أنه من سمات القرارات الكبيرة أن «القرار الذي لم يتّخذ يخلّف أثرًا مستمرًا «. إذا اخترت عدم الإنجاب، لا تعود تمامًا كما كنت من قبل. تعيش في الوقت الراهن الحياة التي اخترت العيش فيها دون أطفال. عندما نختار ألّا نتحول إلى مصاصي دماء، فإننا نقدّم إنسانيتنا في بقية حياتنا. ولاختيار واحد فقط من التداعيات العملية المحتملة التي لا تعد ولا تحصى لمثل هذا «الركود»: إذا أصبح جميع الأصدقاء مصاصي دماء، أو منغمسين في تربية أطفالهم الجدد، فإن اختيار «البقاء كما نحن» قد يستلزم الحصول على أصدقاء جدد.

وحتى عندما يفتقر خيار «لا» إلى العواقب العملية الخارجية، فإن له عادةً عواقب داخلية. وكما تشير إدنا أولمان: «إن القرار المرفوض يدخل بطريقة أساسية في وصف الشخص لحياته. وقد تشكل ظلاله معيارًا يقيّم به هذا الشخص معنى حياته أو نجاحها». قد يؤدي اختيار عدم التحول إلى تحويل خاصية ذاتية لم يلاحظها أحد من قبل إلى بؤرة تركيز هوية الفرد: قد يرتدي المرء بفخر رأية «بعدم الإنجاب» يفنى عن قصد. قد تكون تجربتنا اللاحقة للقيمة ملوّنة -محولة- بحقيقة أن الخيار الآخر كان متاحًا، ومرفوضًا. قد لا يكون الركود الذي تسعى إليه لوري بول بلا خيار متاحًا لأي موضوع

ذي قرار كبير، حيث يبدو أنه حتى اتخاذ قرار بعدم التغيّر يمكن أن يكون تحوليًا[24].

ولكن هذا من شأنه أن يثير الشكوك حول ما إذا كان إجراء لوري بول ينطبق على العديد من الخيارات الكبيرة الفعلية. يمكننا بالتأكيد اختلاق أشخاص ينطبق عليهم ذلك. (من يعلم أن لديه الخيار، بعد أن يختار «لا»، أن يأخذ حبوب فقدان الذاكرة من الممكن حقاً أن يحقق لها استمرار الحياة كما كانت عليه من قبل). وأود أن أنحي جانبًا المخاوف بشأن ما إذا كان بوسعنا أن نطبق الحل التفضيلي للترتيب الثاني وأن أسأل عمّا إذا كان علينا أن نطبقه. وأعتقد أننا حتى لو تمكنا من اتخاذ قرارات (نعم، لا) من خلال النظر إلى تفضيل الترتيب الثاني، فلا ينبغي لنا أن نفعل ذلك.

ترتبط حقيقة عدم جدوى حل لوري بول، بحقيقة أخرى مفادها أنه وعلى نحوٍ مزعج الحل الذي يناسب الجميع. وإذا تبين إنها على حق، فأن التفكير في تبني طفلٍ أم لا سيكون أقرب إلى التفكير في مهنة عداء ماراثونات، أو الحصول على قوقعة صناعية (لطفل أحدهم)، أو الهجرة من وطن سوفييتي لبناء دولة إسرائيل. وإذا كان أحدهم يريد أن يختبر تجربة أيًا من هذا، فهو يدرك رغبته في ذلك! ويتأتى هذا من حقيقة تقول أن رغبة المرء في الحصول على تجربة كاشفة لا يمكن أن تكون مشروطة (عقلانية) بالطريقة التي يتوقع بها أن تكون تلك التجربة بالذات. وفي كلتا الحالتين، يبدأ المعني في خوض مغامرة جديدة من شأنها أن تغير أفضلياته بطرق، إذا كان المعني عقلانيًا، سيدرك أنها لن تتنبأ باتخاذ قرار (سواء) إذا كان راغباً في معرفة ما هو عليه الحال في الحصول على تلك التجربة الجديدة أم لا.

أليس بمقدور لوري أن تدّعي امرأة ما تريد أن تختبر الأمومة دون دون أن ترغب في اكتشاف ما يعنيه أن تكون رائدة في إسرائيل؟

والمشكلة هنا هي أن الفرق بين هذين الخيارين، من وجهة نظر الكاتبة، هو فرق ذاتي وتجريبي، وهذه هي السمات بالتحديد التي تحذرنا الكاتبة من استحضارها في قرارنا. ومرة أخرى، لهذا السبب، لا يساعدنا أسلوب الترتيب في الاختيار بين الرواد والأمومة - لأنه لابد وأن يكون مجردًا من تفاصيل أي تجربة محددة إلى مسألة ما إذا كانت جديدة أو قديمة. ونلاحظ أن هذه المشكلة لا تحدث في حالات التنمية الذاتية. أستطيع أن أستخدم حقيقة أنني أفضل أن أعيش لفترة أطول لأضع ترتيب ثان لتفضيل التمارين الرياضية، وعلى هذا الأساس قررت الانضمام إلى نادٍ رياضي. ولكن في هذا النوع من الحالات هي حالة تهذيب الذات على وجه التحديد، إذ تستند الأفضلية في الترتيب الثاني على الأفضلية في الترتيب الأول. أفضل ممارسة الرياضة لأنني أفضل أن أكون بصحة جيدة. ولا يزودنا تفضيل الترتيب الثاني العائم، مثل تفضيل تغيير الأفضلية، مرساة مستقرة مماثلة للاختيار.

سأشعر بالدهشة عند سماعي لشخص ما يوضح العقلانية الكامنة وراء ذلك، على سبيل المثال، قرار إنجاب طفل في المقام الأول من حيث حقيقة أنه يريد التغيير. أعتقد أننا عادة لا نسعى إلى تغيير الأفضليات من أجل القيام بذلك، ولكن لأننا نريد الحصول على مجموعة جديدة من الأفضليات. نحن نعلم بالتأكيد أننا باختيارنا أن نصبح آباء أو فاتحين سنرى العالم بطريقة جديدة؛ ومع ذلك، فإن سبب اختيارنا لـ «نعم» ليس الحداثة بل القيمة الخاصة لذلك المنظور[25]. أرى أن أولمان ولوري محقتين بشأن أن الشخص لا يمكنه السيطرة الكاملة على نوع الخير الذي توفره لنا التجربة الجديدة من وجهة نظرنا الحالية - لكنني سأجادل، هذا هو بالضبط سبب حاجتنا إلى الطموح.

## V نموذج القرار مقابل نموذج الطموح

توضح إدنا أولمان مارغاليت أنه إذا ألقينا نظرة عن كثب إلى كيفية اتخاذ الأشخاص لقراراتهم الحاسمة، فإن ذلك سيصيبنا بخيبة أمل كبيرة:

> يتوقع المرء أن يأخذ صاحب القرار وقتًا إضافيًا ويهتم بجمع المعلومات ذات الصلة كأساس لأدلته، ولتوخي مزيد من الحذر في تقييم البدائل المتاحة له. . . . باختصار، قد يتوقع المرء أن يكون فعل الاختيار نموذجًا يحتذى به. حيث حُدّد المرشح لتفسيرات الاختيار العقلاني المثالية التي للتو. . . هناك بعض الأدلة على أن موقف الناس تجاه قراراتهم الكبيرة هو عكس ما قد نتوقعه. وهذا يعني أن الأدلة[26] تشير إلى أن الناس في الواقع أكثر عفوية وتعجرفًا في الطريقة التي يتعاملون بها مع قراراتهم الكبيرة مقارنة بالطريقة التي يتعاملون بها مع قراراتهم العادية. (2006: 165).

نظرًا لأن اهتمام إدنا أولمان-مارغاليت ينصب على السؤال المعياري حول كيفية تعامل شخص ما مع قرار كبير بشكل عقلاني، فإنها سرعان ما تضع جانباً دهشتها من الدليل النفسي الاجتماعي للاستنتاج بأن البشر لا يميلون إلى اتخاذ مثل هذه القرارات بعقلانية. لكني أعتقد أن هذه الإجابة على السؤال الوصفي لابد وأن تستوقفنا. عندما نواجه دليلاً على أن مجالًا للطموح العقلاني يحدث بشكل مميز (أو حتى في كثير من الأحيان) من قبل الطامحين الذين يفشلون فيما يتعلق بالمعايير ذات الصلة، فنحن بحاجة إلى النظر في احتمال أننا لم نستوعب الظاهرة أو معاييرها تمامًا. أقترح أن تكون التحولات الكبيرة في حياة الناس عقلانية، على الرغم من أن عقلانيتهم لا تُفهم بشكل أفضل من خلال إطار صنع القرار.

إن مشاكل هذا الإطار، الذي أسميه «نموذج القرار»، لا تتوقف على أي تصور معين لما يتطلبه الأمر لاتخاذ قرار عقلاني. في واقع

الأمر، من اللافت للنظر كيف يمكن أن يكون كل من لوري بول ومارغاليت غير ملتزمين بالإشارة إلى أي من التفاصيل الفنية لنظرية القرار. تحتاج أولمان مارغاليت فقط إلى «البصيرة الأساسية» بأن الفعل منطقي إذا كان «أفضل طريقة لتلبية المجموعة الكاملة لرغبات الشخص، نظرًا لمجموعة معتقداتها التي تشكلت على أساس (الكم الأمثل من) الأدلة الموجودة تحت تصرفهم». تعمل لوري بول من حقيقة أن «صانع القرار المعياري يجب أن يختار الفعل الذي له أعلى قيمة متوقعة». ومع ذلك، يفترض كلاهما أن التحول إلى الأمومة، على سبيل المثال، هو شيء سيكشف عن عقلانيته من خلال اعتباره قرارًا من قبل غير الأم لتصبح أماً. كما يفترضن أن عملية التحول للأمومة هي عملية عقلانية فقط بقدر ما يمكن لغير الأم اتخاذ قرار عقلاني لتصبح أماً. هذا هو الافتراض الذي أود أن أناقشه.

لاحظ، أولاً، أنه حتى عندما يكون المرء محظوظًا بما يكفي لأن يكون له رأي في الأمر، فقد يحدث أن ينجب أو يتزوج أو يهاجر دون تفكير ووزن الأسباب أواتخاذ القرار. إذ غالبًا ما يحدث أن تتغير وجهة نظرنا بشأن هذه المسألة شيئًا فشيئًا، وننتقل ببطء من شخص غير مبال نسبيًا بتفضيلات وقيم واهتمامات الطريقة الجديدة للوجود إلى شخص يراها محور حياته. هل هذه طريقة أقل عقلانية للقيام بالعملية التحولية، بالمقارنة مع اتخاذ قرار صريح؟ تقترح إدنا أولمان مارغاليت أنه عندما تتناقض مع اختيار ما تسميه «الانجراف». وتلاحظ أنه في بعض الأحيان تتغير شخصية المرء وقيمه («الانجراف») في خطوات تدريجية، بحيث لا يمكن للمرء أن يرى إلا في وقت لاحق حجم التغيير الذي أضافته تلك الخطوات. وتستشهد بحالات الأشخاص الذين ينزلقون، من خلال سلسلة من القرارات الصغيرة وغير الضارة، إلى النشاط الإجرامي أو الخيانة الزوجية. ترى مارغاليت أن بمقدورنا خداع أنفسنا للانجراف عبر

موقف الاختيار من خلال إخفاء حجم التغير عن ذواتنا:

> من الممكن أن تكون الطبيعة الحقيقية لقرارات الفاعل واضحة من وجهة نظر متفرج خارجي، والطبيعة الحقيقية لقرارات الفاعل واضحة، ومن الممكن للشخص أن يمضي قدماً كمنحرف بينما يحكم متفرج مستنير بأن حالة الشخص هي حالة اختيار. وعندما يحدث هذا، أعتقد أننا يمكن أن ننظر إلى الممثل على أنه منغمس في خداع الذات. وقد يتجاهل الفاعل جوانب من موقف القرار الذي يتخذه، وهو ما يكشف عنه على ما هو عليه؛ الالتزام الأول الذي يقود إلى طريق لا رجعة فيه، يتسم بالتحول الجوهري.

مناقشة الكاتبة للانحراف تشير إلى الشك في عمليات تحولية طويلة. وربما كانت تميل إلى الادعاء بأن العملية الطويلة ضرورية لتحويل شخص ما إلى زوجة أو أم أو طبيب، كدليل على أن الشخص ينحرف بشكل مخادع، كطريقة لتجنب الاختيار. كما تشير إلى البحوث الاجتماعية التي تخلُص إلى مثل هذا الاستنتاج: «إن القرارات الحياتية المهمة تكون في بعض الأحيان تدريجية في طبيعتها، وهي النتيجة النهائية لسلسلة من القرارات الصغيرة التي تلزم الشخص تدريجيًا بمسار عمل معين. إن الزيادة التدريجية في الالتزام، يمكن أن تنتهي إلى توريط الشخص في مهنة أو زواج دون أن يتخذ قراراً محدداً بشأن هذا الأمر»([27]). وفي الحقيقة أن المناقشة الأخيرة للكاتبة حول «المكان الذي يلتقي فيه الاختيار والتفضيل»، تأخذ منحى وجوديًا صريحًا يدفعني لسماع مضامين سارتر في كلامها عن الانحراف؛ ليس بمقدور الغالبية التعامل مع حجم القرارات التي تواجههم في بعض الأحيان، فتراهم ينحرفون بصورة تدريجية، بعد أن تخلوا عن حريتهم، وخدعوا ذواتهم بفكرة أن لا خيار أمامهم. وردت هذه الادعاءات كثيرًا في تعليقات الكاتبة النهائية الموحية ([28])، لكنني أردت توضيحها بغية تحليلها لاحقًا.

لا تحسب أن الأشهر أو السنوات التي يقضيها شخص ما في شق طريقه تدريجياً نحو منظور القيمة، على سبيل المثال، الأم أو الزوجة أو الطبيب المثالي هو (بالضرورة) الوقت الذي يقضيه في الانجراف. أي أنني أعتقد أن التحول التدريجي في التفضيل يمكن أن يكون إحدى الطرق التي يظهر بها طموح الشخص؛ كما لا يحدث التحول شيئًا فشيئًا، بل هو أيضًا، في بعض الأحيان، شيء نقوم به. كما أنني لا أعتقد أن هناك حاجة إلى أي لحظة، حتى اللحظة التي يتم تجاهلها، حيث يقدم الشخص «التزامًا أولًا يؤدي إلى طريق لا رجعة فيه للتحول الأساسي». قبل الدفاع عن هذا الادعاء، اسمحوا لي أن أحاول وصف الفرق بين نموذج القرار والعملية التحولية التي أسميها «الطموح». فيما يتعلق بنموذج القرار، يقسّم الطموح إلى ثلاث مراحل. هناك مرحلة أولية تفكرية ينظر فيها المرء إلى التحول من وجهة نظر استقصائية منفصلة. الأول هو، بعد أن لم يبدأ التحول بعد، أن يسأل المرء نفسه عمّا إذا كان في حالة التحول جديرة بالاهتمام أم لا. تتوج عملية التحقيق والتفكير هذه بقرار (المرحلة 2)، قرار الأمومة أو الهجرة أو تولي مهنة. في المرحلة 3، يفعل المرء كل ما يلزم لإحداث تحول ذي صلة. تركز كلتا الكاتبتين على المرحلة الثانية من هذه العملية - ما تسميه إدنا مارغليت- «الالتزام الأول». قد تكون المرحلة الأولى حاضرة بالكاد، كما هو الحال في الحالات التي يتحوب فيها المرء دون تفكير؛ علاوة على ذلك، إذا كان فعل الالتزام كافيًا لإسقاط أحدهم، كما تقول مارغاليت، «طريق لا رجعة فيه»، فقد يكون دور الطموح في المرحلة الثالثة ضئيلًا أيضًا. ومع ذلك، من الأهمية بمكان لنموذج القرار أن يؤثر على الفصل الهيكلي بين النشاط العقلاني للوصول إلى القيمة في الحالة المتغيرة (المرحلة الأولى) والنشاط العقلاني للوصول إليه (المرحلة الثالثة). إن المبالغة الناتجة عن جهل الطموح في المرحلة الأولى وسلبيتها في المرحلة الثالثة هي، كما أزعم، ما تجعل من الصعب فهم التحول

ككل.

ضع في اعتبارك المرحلة الأولى. في نموذج القرار، لا يمكن للشخص الذي يقيّم الأبوة أو حياة المستكشف أن يفعل ذلك إلا من مسافة عاكسة منفصلة. فهو على الأغلب ليس مستكشف أو أب؛ لكنه بالأحرى، يبحث في التحول إليهم. إذا كانت طريقة الحياة هذه مختلفة بما فيه الكفاية عن أسلوبه، فمن الصعب عليه أن يشعر نحوها بالتقدير. تعرب لوري بول عن أسفها لأن جدار الجهل يحرم هؤلاء الطامحين من المعرفة التي هم في أمس الحاجة إليها: «لذلك، من نواح كثيرة، كبارًا كنّا أو صغارًا، وبينما نعيش حياتنا، نجد ذواتنا في مواجهة حقيقة غاشمة حول مدى ضآلة معرفتنا بالمستقبل، فقط عندما يكون من المهم بالنسبة لنا أن نعرف». من المفترض أن المثال التوجيهي لاختيار التحول لمصاص دماء من المفترض أن يؤكد على غرابة التجربة الجديدة التي يأحذنا فيها موضوع الخيارات التحولية لإنتقال مفاجئ.

عندما تنصح لوري بول الأم أو المستكشف المرتقب بعدم الميل إلى «تلويث» عملية إتخاذ القرار بـ «افتراضات غير مشروعة وغير مبررة حول ما سيكون عليه الأمر في الواقع» أو الشخص الذي تفكر في التحول إليه، فهذا لا يعني وجوب دمج معتقدات مشروعة ومبررة حول ما سيكون عليه الحال أثناء تفكير المرء. تتلخص وجهة نظرها في أنه ونظرًا لأننا لا نستطيع معرفة كيف سيكون الأمر، فإن كل ما سبق لنا أن التفكير فيه حول ما سيكون عليه الأمر في الواقع يجب أن يتخذ شكل افتراضات غير مشروعة وغير مبررة. حجتها لهذا الاستنتاج هي أن معرفة ما تعنيه الأمومة حق المعرفة مثلًا يتطلب أالتحول لأم، وهكذا.

قد تتمثل إحدى طرق الرد على هذه الحجة في الإصرار على إمكانية معرفة المرء لشعور الأبوة دون اختبارها في الحقيقة؛ كمثال

الفتاة التي تعتني بأبناء أختها، أو من تقضي وقتها في التفكير والقراءة عن الأمومة، قد تتطور لديها معرفة بما سيكون عليه الحال في حال خوضها للتجربة. أعتقد أن هناك شيئًا ما في هذه الاستجابة، بيد أن من الممكن لفتاة، دعونا نفترض، لم ولن تهتم بالأمومة البتة أن تعتني بابناء أختها أو تقرأ وتفكر بذلك (لنقل تجري بحث نفسي اجتماعي) دون اكتساب أدنى إحساس بما يعنيه ذلك. من المحتمل لهذه الفتاة أن تخرج من هذه التجربة بفهم ثري للأمومة وهي الذي ذهبت إليها أساسًا بهدف اكتساب مثل هذا الفهم - عندما تعتني بأحفاد العائلة أو تقرأ عن الأمومة، يجرّها ذلك نحو التفكير بهذه التجربة وكيف سيكون الأمر بالنسبة لها. كما ترى مجالسة الأطفال على أنها غزوة تجريبية مؤقتة في الأمومة.

لابد وأن كل سيدة تفكر في التخلص من حبوب منع الحمل مرّت بعملية اكتساب القيم والمنظور والمصالح والمخاوف للأم قبل ذلك بوقت طويل. ولعلنا نشوه تفكيرها حول الأمومة إذا قطعناها بالكامل عن العملية التي كانت تجري منذ فترة طويلة. كما يتجلى هذا التشويه أيضًا عندما تطلب منا إدنا أولمان مارغاليت «التفكير في شاب موهوب في حيرة من أمره، إذ عليه أن يختار بين مهنة عازف بيانو موسيقي أوعالم فيزياء نووية». هناك سبب للشك في أن أي شخص يجد نفسه على أهبة الاستعداد قبل هذين الخيارين، نظرًا لأن الشخص الذي هو في وضع يسمح له باختيار مهنة فيزيائي نووي قد وجّه ما يكفي من الوقت والطاقة ليصل إلى ذلك بحيث لم يكن لديه الوقت لمتابعة مسار عازف البيانو ومتطلباته. النقطة العامة هي: لكي تتمكن الخيارات التحولية من السيطرة علينا، يجب أن تكون العملية التحولية جارية بالفعل. وبالتالي لا نحتاج إلى تصوّر أن الطموح بتقييمه للعملية يقف تمامًا خارجها.

الآن ضع في اعتبارك المرحلة الثالثة. فيما يتعلق بنموذج القرار، لا يوجد سبب يدعو إلى فهم التحول الذي يحدث بعد لحظة القرار

على أنه شكل من أشكال الطموح البتة. في صورة لوري بول، فإن امتلاك قيم واهتمامات ووجهة نظر الأم هو شيء يحدث لي نتيجة تجربة تحولية قررت الخضوع لها. إنها تمثل الحالة الأم في قضية مصاصي الدماء. عندما أصبح مصاص دماء، قررت أولاً أن أتعرض للعض، ثم تحولني اللدغة. بعد أن أتعرض للعض، سأجد نفسي مع أفكار وعادات وقيم مصاصي الدماء: حب العناكب، وحس الموضة الممتاز، واللامبالاة تجاه البشر.

لاحظ، مع ذلك، أن لدغة مصاص الدماء قد تحولك إلى مصاص دماء (كفرضية سابقة)، بيد أن رمي الحبوب وتخصيب البويضة لا يجعل من الفتاة أمًا. إذ إن بعض النساء الحوامل ليس لديهن الرغبة في الأمومة، وحتى أولئك الذين يفعلن قد يواجهن صعوبة في النظر إلى ذواتهم بهذه الطريقة. رؤية اختبار الحمل الإيجابي تجربة عاطفية صادمة ولا شك، لكنها لا تمنح المرأة قيم وعادات ومشاعر الأمومة بطريقة سحرية مفاجئة. الوالد هو الشخص الذي يربي طفلًا، حيث تكون تربية الأطفال عملية أخلاقية تشمل التغذية والحماية والتعليم والحب. الأمومة وليس الحمل هي التي تمثل نقطة النهاية للتحول ذي الصلة. على العكس من التحول إلى مصاص دماء، فإن الأمومة ليس شيئًا يحدث لك فقط ولا شئ قررت أن يحدث، إنه شيء تفعله. ينطبق الأمر ذاته طيلة فترة الحمل: سماع نبضات القلب، والشعور بركلة الطفل، وحمل المولود الجديد، وإعطائه حمامه الأول، وما إلى ذلك.

عندما يقوم المرء بتغيير جذري في حياته، فأنه لا يخضع للتغيير بواسطة حدث أو كائن تحولي؛ بل طموحه الذي يعمل على طول الطريق حتى نقطة النهاية. إذ إن طبيعة ذلك الطموح، كما سأقول، هي طبيعة التعلم: إن اكتساب القيمة يعني تعلم رؤية العالم بطريقة جديدة. بيد أن هذا يعني بدوره أن عملية تقييم الأمومة وعملية التحول لأم ليستا حدثين منفصلين يحيط بهما لحظة قرار، بل

عملية واحدة. مهمة هذا الكتاب هي وصف تلك العملية التي أسميتها الطموح. يهدف الكتاب ككل إلى إثبات قضية معالجة هذه الظاهرة بالطريقة الموحدة التي وصفتها هنا. ويصحح الجزء الثاني (الفصلان 3 و4) التشوهات التي أدخلها نموذج القرار فيما يتعلق بالمرحلة 1: وأرى أن تقييم الشخصية الطموحة لهدفها لا يتحقق عن طريق مسافة تحليلية منفصلة بل عن طريق الانغماس في وجهة النظر التي تسعى إلى اكتسابها. يقوم الجزء الثالث (الفصلان 5 و6) بالعمل المقابل بالإشارة إلى المرحلة الثالثة، مما يسلط الضوء على دور الشخصية الطموحة في جعل نفسها - بدلاً من التحول - للشخص الذي أصبحت عليه. بهذه الطريقة، يُظهر الكتاب أن التقييم الطموح والتغيير الطموح هما أفضل فهم في ضوء بعضهما البعض. إنه يتحدى الافتراض السائد بأن التفضيلات الأساسية أو الجوهرية (الرغبات والقيم وما إلى ذلك) هي أنواع الأشياء التي لا يمكنك التفكير فيها إلا من خلال الكشف عن طريقة تفكيرنا تجاهها.

بمجرد أن نزيل حاجز القرار القائم بين التقييم والتحول، فإننا نكشف عن إمكانية التفكير الذي ينخرط في المقام الأول ليس مع ما ننجح بالفعل في رغبته وتقييمه في وقت التفكير، ولكن مع ما نرغب فيه ونقدره بمجرد اكتمال العملية العقلانية. بدلاً من رؤية نقطة النهاية للتحول على أنها «يتعذر الوصول إليها بشكل أساسي» ترى الكاتبة لوري بول أن الطموح يقع على طريق الوصول العقلاني، ويشق طريقه إلى وجهة نظر جديدة. يمكن للطموح أن يظهر العقلانية في الوصول إلى فهم قيمة الحياة التي تسعى إلى الحصول عليها. اسمحوا لي أن أوضح النقطة مع النسخة السابقة من إدنا أولمان مارغليت.

تذكر أنه ملتزم في البداية بحياة العزاب المثيرة، ولكن ينتهي به الأمر كوالد ممل، شخص جديد. تخيل فيلمًا يقدّم التحول، من

خلال التجارب مع أصدقائه «الأطفال، ولحظات التفكير الخاصة، والتطورات في علاقته بشريكه أو والديه، وما إلى ذلك، إلى الشخص الذي يقول،» هيا نفعل ذلك! « لنفترض أن الفيلم يستمر في تقديم نموه البطيء والمؤلم في بعض الأحيان في دوره كوالد حتى النقطة التي يقول فيها إنه أكثر سعادة مما كان عليه في أي وقت مضى. من المحتمل أن يكون هذا فيلمًا سيئًا، لأن التغيير الموصوف واضح جدًا للحد أنه مبتذل. لن نجد ذواتنا مجبرين على تصنيف قراره «بالذهاب من أجله» من بين أعمال الإرادة «العدمية أو العبثية أو القفزات (الإيمان)» (إدنا مارغليت 2006:172). إنه ليس مثل قرار ميرسولت أو راسكولنيكوف بأن يصبح مجرمًا بقتل شخص عشوائي. ومع ذلك، قد يبدو الأمر على هذا النحو إذا قمنا بتجريده من التغيير الذي تمر به النسخة القديمة. ترى إدنا أولمان مارغاليت أنه من الصعب الحكم على عقلانية انتقاله لأننا لا نستطيع الاختيار بين تبني منظوره القديم ومنظوره الجديد حول قيمة الأبوة والأمومة. لكن هذا يتجاهل حقيقة أنه في مرحلة ما بعد بداية الفيلم، تبدأ النسخة القديمة ذاتها في محاولة تبني المنظور الجديد. بحلول الوقت الذي يقول فيه، «هيا نفعل ذلك»، كان يحاول بنشاط تقدير القيم المميزة للأبوة. سيبدو انتقاله من الشخص القديم إلى الشخص الجديد سخيفًا فقط طالما أننا نتجاهل حقيقة أنه خلال ذلك، يطمح إلى التحول لشخصٍ جديد.

## VI خيار التحويل؟

لقد زعمت أن «نموذج القرار» ليس أفضل طريقة لفهم التحول العقلاني إلى أم أو زوجة أو مهاجر، على سبيل المثال، وأن هذه التحولات لا تحتاج إلى استهلال، أو حتى احتواء، قرارات لتصبح الشخص المعني. لا نجد بشرًا ينخرطون في أعمال اختيار تأخذ كمدخلات لهم غير والد (أو غير رائد، أو غير فيلسوف، أو غير محب

للموسيقى، إلخ) ويخرج أحد الوالدين (أو الرائد، الفيلسوف، محب الموسيقى، إلخ). نحن، بهذا المعنى، لم نتغير باختياراتنا. لكن هذا ليس سببًا لإنكار وجود ظاهرة يمكن تطبيق تسمية «الخيار التحولي» عليها. تتألم الشخصية الطموحة، بالطبع، بشأن ركوب القارب أم لا، أو التخلص من حبوب منع الحمل، أو قبول عرض القبول في مدرسة الدراسات العليا، أو قبول اقتراح الزواج. بمجرد أن نطلق هذه القرارات من مكانتها باعتبارها العمود الفقري لنموذج القرار، فإننا في وضع أفضل لفهم كل من كيفية اتخاذها وكيف تتناسب مع العمليات التحولية التي، كما أرى، يجب إدراكها.

في نموذج طموح، من الأفضل فهم هذه القرارات على أنها لحظات ذروة مضمنة في رحلة تحولية أطول، لا نستطيع تحديد بدايتها أو نهايتها. لا تأتي القرارات في بداية عملية التحول، فعند هذه النقطة ستكون الإجابة واضحة: الشخص الذي ليس لديه أي من مصالح أو قيم أو مواقف أو تفضيلات أحد الوالدين أو المهاجر أو الزوجة أو الفيلسوف لن يفكر حتى في خيار التخلص من الحبوب أو ركوب القارب أو التقدم إلى مدرسة الدراسات العليا أو قبول اقتراح الزواج. لذلك، فإن الشخص الذي يتخذ القرار ليس دخيلًا تمامًا على الحياة التي قد اختارها.

إذا لم يبدأ الطموح عن طريق القرار، فقد يتساءل المرء كيف يبدأ. وقبل أن نضطر إلى اتخاذ قرار من هذا القبيل الزواج أو الالتحاق بالكلية أو الدراسات العليا أو الهجرة من بلدنا أو إنجاب الأطفال، نخضع لعملية تعليم مكثف حول قيمة هذه الأنشطة على أيدي عائلتنا وأصدقائنا ومعلمينا والكتب والمعارف. كما سأوضح في الفصل السادس، تعتمد الإرادة الطموحة بشكل مميز على هذا الدعم البيئي. إذ أن أحد العناصر المهمة لمثل هذا الاعتماد هو تنظيم الاتصال الجوهري بالقيم التي ستصبح في النهاية موضوعات السعي الطموح. يبدأ الطموح قبل أن تكون الشخصية الطموحة في

وضع يمكّنها من ممارسة سيطرة عدوانية على علاقتها بالقيمة: تبدأ، لكن ليست هي من تبدأها. هذا ليس فقط لأنها قد تكون أصغر من أن تفعل ذلك، ولكن أيضًا لأسباب أبرزتها لوري بول جيدًا، لن يكون لدى الشخص أي سبب للاتصال بنفسه بشيء لم يكن لديه تفضيل أو تقدير أو قيمة من أجله، إلخ. يمكن لشخص ما أن يتصرف بطريقة أدت إلى مثل هذا الاتصال، لكنها لن تتصرف من أجل الاتصال به.

هناك أيضًا تداعيات مهمة على حقيقة أن خيار الذروة لا يكمل التحول في حد ذاته. بصرف النظر عن مصاصي الدماء، لا يوجد قرار يحول الشخص بطريقة سحرية إلى شخص له قيم وتفضيلات مختلفة. نتيجة لذلك، يمكن أن يظهر السؤال التحولي دائمًا بعد الإجابة عليه بالإيجاب. بينما لا يسأل بعض الناس أنفسهم أبدًا، «هل يجب أن أصبح؟»، يجد آخرون أنفسهم يسألون ويعيدون طرح السؤال. في الواقع، أظن أن الأشخاص الذين يميلون، كحقيقة نفسية طارئة، إلى تأطير الوضع من حيث القرار يميلون إلى القيام بذلك في نقاط متكررة بدلاً من تسوية الأمر بشكل نهائي.

وبالتالي، لا أتفق مع وصف إدنا أولمان مارغاليت لهذه الخيارات الذروية بأنها قرارات «لا رجعة فيها». كما ترى، بمعنى ما، ولا يمكن عكس أي قرارات - لا يمكن للمرء التراجع في الوقت المناسب. كل ما يمكن قوله عن القرارات التحولية مقارنة بالقرارات الأخرى هو أن تكاليف عكسها تميل إلى الارتفاع كلّما توغل المرء في المسار التحولي. إن اتخاذ قرار بعدم الزواج هو شيء قبل أن يقترح أحدهما، وشيء آخر قبل أن يخطط أحدهما للزفاف، وشيء آخر تمامًا بعد أن يتزوج المرء أو ينجب أطفالًا. ومع ذلك، إذا كان الشخص على استعداد لتحمل التكاليف ذات الصلة، والتي قد تشمل سعادة المرء أو حتى حياته، يمكن للمرء أن يختار عدم المشاركة في أي عملية تحولية غير مكتملة اختارها الشخص سابقًا[29]. من المهم

التمييز بين الالتزام بالقيام بنوع معين من العمل - العمل على التحول إلى الأمومة أو الزواج أو الفلسفة أو الهجرة – وبين القيام بذلك فعلًا.

مع ذلك، لا يتبدى لنا جواب على السؤال حول كيفية اتخاذ قرار بشأن التخلص من حبوب منع الحمل أو ركوب القارب أو التقدم إلى مدرسة الدراسات العليا أو اقتراح الزواج، ولكنه يساعدنا على فهم ما يسأله هذا الشخص عن ذاته. التفضيلات التي يفضلها هذا الشخص ليست تفضيلاتها بالكامل بعد؛ كما أنها ليست غريبه عنه تماماً. في الوقت الحالي، قد تكون في وضع أفضل لفهم تكاليف حياته الجديدة من فوائدها. وقد تدهشه أنه قد لا يرى عائلته مرة أخرى وأنها تفضل حالياً رعاية أشقائها على إرضاء مُثُلها الصهيونية؛ تقلق الأم من تعريض علاقتها بزوجها لضغوط خطيرة، لأنها تهتم حاليًا أكثر بعلاقتها. تخشى خريجة الكلية من آفاق عملها كفيلسوفة محترفة أكثر من خشيانها للزواج والأمومة: الاستقرار المالي، في الوقت الحالي، أكثر أهمية بالنسبة لها من الفلسفة. لكن مثل هذا الشخص يمكنه أيضًا أن يرى أن فهمها الخاص لقيم الأمومة والفلسفة غير كامل ومضعف - إذا استمرت في المسار ذي الصلة، فسوف تهتم أكثر بكثير مما تهتم به حاليًا. ربما يكون من الممكن في بعض الحالات تأجيل القرار حتى يتم التعرف بشكل أفضل على القيم والرغبات المعنية - ولكن في كثير من الأحيان لا يكون كذلك، لأن كل خطوة نحو التعارف ترفع أيضًا تكاليف المغادرة. وبالتالي، فإن مأزق الاختيار الذروة هو الحاجة إلى تقرير ما إذا كانت التضحية جديرة بالاهتمام قبل أن تتمكن من تقييم القيمة التي سيتم تقديمها من أجلها بدقة.

ومع ذلك، قد تختار ركوب السفينة أو التخلص من حبوب منع الحمل أو الذهاب إلى كلية الدراسات العليا. وحتى يكون هذا القرار عقلانيًا، يجب أن يأخذ ليس فقط التفضيلات التي لديها حاليًا،

ولكن تلك التي تسعى إلى الحصول عليها. أحد الدروس المستفادة من هذا الكتاب هو أن هذه فئات مختلفة حقًا: الحقائق حول المكان الذي تتجه إليه لا يمكن التعبير عنها كحقائق حول مكانك حاليًا. حقيقة السعي إلى تفضيل جديد لا يمكن إعادة صياغتها على أنها تفضيل حالي - ولا حتى تفضيل أن يكون لها تفضيل جديد. نظرًا لأنها تشرع في كل مجال للحصول على مكافآته الجوهرية، فهي ليست في وضع أفضل لتقييم قيمة التفضيل لأكس أكثر من قيمة أكس نفسها.

في الفصل التالي، سأصف الأنواع الخاصة من الأسباب العملية التي تظهر في تفكير مثل هذا الشخصية الطموحة. إنها ترى أنها، في الوقت الحالي، لا تدرك تمامًا كل ما يمكن قوله لصالح الاستمرار في مسارها الطموح. تبذل قصارى جهدها لاتخاذ القرار بالطريقة التي ستتخذها إذا كان من الممكن تأجيله حتى تتعرف تمامًا على القيمة المعنية. قد تفعل ذلك، على سبيل المثال، عن طريق تقليد الرفقاء الطامحين، من خلال طلب المشورة من المرشدين، عن طريق تخيل كيف ستكون الأمور بالنسبة لها في غضون عام أو عامين. سيكون هذا النوع من التفكير غير كامل، لأن الشخص المنخرط فيه يبذل قصارى جهده لتبني وجهة نظر ليست (بعد) وجهة نظرها. ما سأناقشه في الفصل التالي هو أن النقص الذي يميز عقلانية الشخصية الطموحة ليس مسألة عدم عقلانية، بل هو نوع مميز من العقلانية أسميها «توقعية».

لا يتنقل هذا الكتاب بين التضاريس المتنوعة والصعبة للقرارات الطموحة الحاسمة، إذ وعلى الرغم من ذكري في نهاية الفصل التالي عن احتمالية أن يفترض تقييم مثل هذه القرارات مسبقًا خبرة مباشرة من أكثر من نوع واحد. السؤال «هل يتحتم على المرء الاستعداد للتضحية من أجل المشروع الطموح؟» لا يصح للتجريد من القيم الخاصة والأشخاص المعنيين. لكنني أهدف إلى مخاطبة

المتشكك الذي ينفي إمكانية أن يتمكن المرء من التعامل إمّا مع هذه القرارات أو العملية الطموحة ككل بطريقة عقلانية. وأهدف أيضًا إلى الاعتراف برؤية بول وأولمان مارغاليت بأن المعيار، أي الفهم القائم على عارضة الأزياء، للعقلانية العملية، المأهولة بالمعيار، أي الأسباب العملية غير التوقعية، تجعل من الصعب رؤية كيف يمكن للمرء أن يشق طريقه بعقلانية إلى مجموعة جديدة من التفضيلات.

هل يهم ما إذا كنا نعترف بوجود أسباب طموحة بشكل مميز للعمل؟ ما هي خطورة إنكار إمكانية التحول الذاتي العقلاني؟ في ختام هذا الكتاب، سأتناول هذا السؤال بالإشارة إلى حالة الأمومة على وجه الخصوص. إذا أنكرت شخصية ما وجود أسباب لتحولها للأمومة، فلن تتمكن من تقدير حقيقة أن الشخصية التي تتعلمها على سبيل المثال لا يمكن أن تصبح واحدة قد يكون لديها سبب للحزن على هذه الحقيقة. وهذا بدوره سيمنعه من معاملتها بالاحترام الذي تستحقه.

---

(16) لكن ليس بالضرورة وظيفة كل منظّر قرار. أولاً، لأن بعض منظري القرار، كما تشير إدنا أولمان، شرعوا في وصف الكيفية التي يقرر بها الشخص بالفعل بدلاً من الكيفية التي يتعين عليهم أن يقرروا بها؛ ثانيًا، وكما يشير رتشارد بيتيغرو (Richard Pettigrew) في تعليقاته على كتاب لوري بول، فإن بعض الذين ينتمون إلى المجموعة الأخيرة لا يعنيهم سوى ما يلزم لمجموعة من الأفضليات حتى تكون جيدة الترتيب بدلا من صياغة إجراء قرار قد يدرجه الشخص في مفاضلته.

(17) اتبع نهج لوري بول ذاته فأنا أبدأ كلمة ((deaf بحرفٍ صغير عند وصف إعاقة بيولوجية تتمثل في عدم القدرة على السمع، وأبدأها بحرف كبير عند وصف الثقافة والتواصل القائم بين العديد من الصم.

(18) «عندما تتشابه الأفضليات تمامًا، ويكون المرء غير مبال فيما يتصل بالبدائل، سأشير عندها إلى الفعل المتمثل في اتخاذ القرار باعتباره فعلًا من أفعال الاختيار». (1977، ص 757)

(19) إدنا أولمان وسيدني مورجنبيسر 1977، ص758: في ورقتها البحثية اللاحق تطلق عليها «قرارات دون تفضيلات» (إدنا أولمان2006، ص171).

(20) في ورقتها البحثية السابقة، أشارت وعلى نحوٍ ملائم إلى أن التمييز بين القرارات الصغيرة والمتوسطة الحجم هو مسألة سلوك (ص 780): قد يتخذ الطفل القرار بين قطعتين متطابقتين من الحلوى. قد يكون قرارًا متوسط الحجم؛ في حين أن شخصًا بالغًا غير مبالٍ بشكل بطبيعته - ربما

كان ثريًا جدًا، أو مكتئب - لذا يرى شراء سيارة أو منزل قرارًا صغيرًا. يمكننا أن نتجاهل هذه النقطة بافتراض أننا نصف البالغين العاديين الذين لديهم رد الفعل الذي نتوقعه في موقف كهذا. وهكذا عندما أصف اختيارات صندوق الحبوب بأنها صغيرة، وشراء سيارة قرارًا متوسط الأهمية، وخيارات تتعلق بالزواج والحمل والوظيفة كبيرة، أفترض مسبقًا أن هذه الخيارات يُنظر إليها من منظور شخص بالغ عادي. اعترف بأنني مثل لوري بول وإدنا أولمان، أرسم أمثلتي على «القرارات الكبيرة» مثل -الزواج والهجرة والحمل والوظيفة - يمكن تقديمها كخيارات صغيرة أو متوسطة الحجم للأشخاص غير العاديين، أو للأشخاص العاديين في ظروف استثنائية.

(21) أطرح هنا الأسئلة المتعلقة بتحمل الشخص المعني للمخاطر مع الاحتماء بتفضيلاته؛ كما ألغيت مسألة ما إذا كانت هناك قرارات أخرى لا يمكن للمعني أن يبحر بها لأنه يجهل الاحتمالات ذات الصلة. تقول لوري بول إن الجهل القيمي للمعني الذين يتخذ خيارات كبيرة لا يمكن التعامل معه بالطرق القائمة لاستيعاب الجهل بشأن الاحتمالات. وعلى الرغم من أن هذه الحجة تستند إلى الافتراض، المطعون فيه أدناه، بشأن هؤلاء الأشخاص الذين لم يبدأوا بالفعل السعي للتحول المعني.

(22) يمكن لمنظر القرار إدارة التحولات الصغيرة في التفضيل التي تحدث على خلفية مستقرة من التفضيلات الأساسية (انظر لمؤلفات جون إلستر)؛ ومن هنا جاء تأكيد إدنا أولمان على حقيقة أن القرار «كبير» يكون كبيرًا فقط بالمعنى المناسب إذا كان «مؤثراً على الجوهر».

(23) لماذا ليس من المنطقي لها أن تتمتع بالمثل بتفضيلاتها الحالية الأولى؟ هناك قلق هنا أشبه بما أثارته منظمة واطسون (الإرادة الحرة، ص217-219) ضد نظرية الرغبة في النظام الأعلى في مدرسة فرانكفورت. وحقيقة أن حالة عقلية واحدة هي ذات نظام أعلى من الناحية المفاهيمية من أخرى لا تتعلق بالسلطة النسبية بين الاثنين.

(24) لا يتضح أن عدم إنجاب الأطفال أقل تحوّلًا من إنجابهم. هناك أشخاص يكون إنجاب الأطفال هو الخيار التقليدي والمتوقع بالنسبة لهم، وقرار البقاء دون أطفال من شأنه، بطرق لا يمكنهم توقعها تمامًا، يضعهم على مسار جديد جذري ينفصلون به عن مجتمعاتهم. بشكل عام، إذا لم أتمكن من معرفة ما ستكون عليه التجربة التحويلية مسبقًا، فلا يمكنني أيضًا معرفة مدى تحولها.

(25) أنا هنا في إطار عمل بول الأخلاقي، حيث تُترجم كل القيم إلى القيمة الذاتية للتجارب. لا أعتقد أن هذه هي الطريقة الصحيحة للتفكير في القيمة، لكن هذه المسألة غير مهمة هنا.

(26) تدعم إدنا أولمان-مارغاليت هذا الادعاء بسلسلة من الإشارات إلى علم النفس الاجتماعي علم النفس الاجتماعي الذي لن أعيد إنتاجه هنا (انظر إلى ملاحظاتها).

(27) ليون مان وايرفينغ جانيس كما ورد في كتاب إدنا أولمان 2003 ص170

(28) وتأييدا لنسب هذه الآثار إلى إدنا أولمان، ألاحظ أن ورقتها البحثية الأخرى بشأن هذا الموضوع، الذي كتبتها بالتعاون مع سيدني مورغنبسر قبل 30 عاما، تنتهي بإشارة مماثلة إلى الوجودية باعتبارها «مؤلفات فلسفية...

وتشمل البدائل النهائية والأهم التي يواجهها الإنسان، لا يمكن إلا أن يكون هناك انتقاء، حيث لا توجد إمكانية لاختيار منطقي». تنتهي هذه الورقة بالإشارة إلى الموقف الذي كان من المفترض أن تعبر عنه لاحقًا: «بالنظر إلى معتقداتنا ومنافعنا، نختار أو ننتقي حسب الحالة، ولكن فيما يتصل بمنافعنا أو قيمنا ذاتها، وبقدر ما يمكن التفكير في اختياراتنا، لا يمكن أن نختار سواها». (الصفحة 783)

(29) في مذكرات عاموس أوز، قصة حب وظلام، يروي رحلة أجداده من أوديسا إلى نيويورك. . . ثم عاد إلى أوديسا: «لم يسمع به أحد على الإطلاق: هاجر حوالي مليوني يهودي من الشرق إلى الغرب واستقروا في أمريكا في أقل من عامين بين عامي 1880 و 1917 ، وكانت الرحلة في اتجاه واحد بالنسبة لهم جميعًا ، باستثناء أجدادي ، الذين قطعوا رحلة العودة «(2005: 92)

# 2

# أسباب توقعية

تشعر معلمة الموسيقى بإحباط من الطلاب الذين يدرسون في فصلها، (لأسباب خاطئة) كما تقول. وترى أن الفصل يتيح للطلاب الوصول إلى القيمة الأصلية للموسيقى. لكن من يأتي لأسبابٍ صحيحة فحسب يصل لتلك القيمة. أو يقدّر ذلك بشكل صحيح عموماً، ولابد من تقديره للقيمة الموسيقية الجوهرية. وإذا كانت القيمة الأصلية للموسيقى سبباً يستجيب له، فهو ليس بحاجة إلى أخذ دروس موسيقية. إنه يقدّرُ الموسيقى. تريد المعلمة من طلاب الصف الاهتمام بالموسيقى. ولكن من المفترض أن تعلمهم الاهتمام بالموسيقى. هل تميل للمبالغة؟ لا تزول المشكلة بمجرد قبولنا للدرجات، أو أنواع الرعاية. فلا يساعد وصف وظيفتها بالأهمية في حث الأشخاص الذين يهتمون قليلاً، أو يهتمون بهذه الطريقة، على الاهتمام أكثر، أو بتلك الطريقة. إذا كان الطالب يدخل الصف راضيًا عن مستوى تقديره للموسيقى أو نوعه، مهما كان ذلك، فإن المعلم سيعترض على دوافعه، مهما كانت. إنَّ المدرس يبحث عن الطلاب الذين يرغبون في الاهتمام بالموسيقى (أكثر من)، أو بطريقة (مختلفة عن)، في الوقت الحالي. لكن، مرة أخرى، هي لا تريدهم أن يرغبوا بهذا لسبب غير موسيقي. لذا يبدو أن ما تريده هو أن يستجيبوا للقيمة الموسيقية بالقدر الذي لم يتمكنوا منه بعد.

هذه طريقة متناقضة للتعبير عن مطلب عادي، لسبب موضوعي. من الممكن أن تكون لديك قيمة لا تفهمها بشكلٍ كامل، لذا تشعر

بعيوبٍ في تقييمك وتعمل على التحسين. والسبب في القيام بهذا العمل يُستحدث من خلال قيمة معنية، ولكن العيب في فهمك لتلك القيمة يشكل أيضا طابع النشاط الذي يحفزه. ولنتأمل هنا أي نوع من التفكير يحفز الطالبة الجيدة على إجبار نفسها على الاستماع إلى سيمفونية عندما تشعر بالنعاس، فهي تذكر نفسها بأن درجتها، ورأي المعلمة فيها، يعتمد على المقال الذي ستكتبه عن هذا الموضوع، أو تعِدُ نفسها بعلاج بالشوكولاتة، عندما تصل إلى النهاية، أو أنها في غرفة استماع ذات جدران زجاجية في المكتبة، مدركة لتلصص عيون الطلاب الآخرين عليها، أو ربما تستحضر صورة رومانسية عن مستقبلها لمستقبلها الموسيقي، مثل دخول الضوء الدافئ لقاعة حفلات موسيقية في أمسية ثلجية. إنَّ الشخص الذي يقدّر الموسيقى بالفعل لن يحتاج إلى تحفيز ذاته بأي من هذه الطرق. لن يكون عليها أن تحاول باجتهاد.

وتنشأ المفارقة من معضلة تتعلق بنوعين من الأسباب التي قد يكون لدى طالب محتمل في هذا الفصل ليأخذه ثمة، أولًا: السبب داخل الموسيقى، الذي يبدو أنه علامة على حقيقة أن الفصل قد انتهى بنجاح. وثانيًا: هناك أي سبب غير موسيقي يبدو أن اللجوء إليه يحكم على شخص ما بإخضاع قيمة الموسيقى لما قد يسميه المعلم (دافعًا خفيًا). في الحالة الأولى، ليس للطالب علاقة، في الحالة الثانية، إنه سبب لما قد يسميه المعلم الطالب السيئ. وسوف أزعم أن هذه المعضلة واهية، لأن هناك شخصًا، كالطالب الجيد مثلاً، يتمكن من الجمع بين التعليل خارج الموسيقى وداخلها. مثل عاشق الموسيقى الذي سيصبح عليه، فهو موجه بشكل حقيقي نحو القيمة الجوهرية للموسيقى. على سبيل المثال، إذا عرضت طريقة ما للحصول على درجات جيدة، أو حلوى الشوكولاتة، إلخ. وعلى الرغم من ذلك فإن الدرجات والشوكولاتة تشكل جزءاً لا يتجزأ من التفسير العقلاني لتصرفه المتمثل في الاستماع إلى الموسيقى؛

فسيكون نائماً دونها. تتمثل الأسباب السيئة، كيفية تحرك الشخص المعني للأمام، مع رؤيته أنها سيئة، وهذا يعني أنها عناصر نائبة عن السبب الحقيقي.

عادةً ما تكون إحدى سمات شخص المدفوعة بهذه الأسباب المعقدة، على النقيض من الأسباب الأكثر بساطة، لدى الطالب السيء من ناحية، ومحب الموسيقى، من ناحية أخرى، وهذا شكل من أشكال الإحراج أو عدم الرضا عن النفس. لذا يشعر بالألم من الاعتراف لنفسه أو للآخرين بأنه لا يستطيع سوى أن يحمل ذاته على الاستماع للموسيقى من خلال تلك الحيل المتنوعة. إذ يرى حالته التحفيزية () تستجيب بشكل ناقص للأسباب المذكورة. ومع ذلك، فإن قصوره العقلاني المعترف به لا يمكن اعتباره ضعفَ إرادةٍ (أكراسيا) ([30]) أو ذنباً أو خطأً، وبشكل أعم أي شكل من أشكال اللاعقلانية. ويمكن أن يكون هناك شيء غير كامل بسبب كونه غير مكتمل النمو أو غير ناضج، كما يمكن تمييزه عن الخطأ أو غير الحقيقي. (هناك شيء خاطئ في الأسد الذي لا يستطيع أن يركض بسرعة، ولكن لا يوجد شيء خاطئ في الأسد الصغير الذي لا يستطيع أن يركض بسرعة). عندما يحاول طالب الموسيقى الجيد أن يستمع دون تحفظ للموسيقى، فإنه لا يظهر اللاعقلانية إنما شكلًا مميزًا من العقلانية.

بيد أن عقلانيته ليست من النوع المألوف الواضح للعيان. وكان كتاب (مقصد أنسكومب) (Anscombe's Intention) قد أسّس القدرة على الإجابة على السؤال (لماذا) في صميم المناقشات الفلسفية للإرادة. فصاحب القرار الذي بمقدوره تقديم ما يتعين عليك استخراجه مما تفعل، يدرك قيمة ما سيحققه (إذا نجح) من خلال عمله. إن إجابته على سؤال لماذا قد لا ترضي كل المحاور، ولكنها على الأقل ترضي ذاته؛ فهو يلزمها بمعرفة السبب الذي يجعلها تفعل كل ما تفعل. وبطبيعة الحال، لن يكون بوسع كل

شخص أن يرضي نفسه بهذه الطريقة؛ فبعضهم لا ينتبه إلى أفعاله، أو يندفع دون تركيز ([31])، أو يعاني من لحظة نسيان، أو فشل ببساطة في التفكير في الأمور تفكيرًا شاملًا. وفي بعض هذه الحالات، يكون سلوك الشخص غير عقلاني، وذلك لأن جهله عميق بما يكفي لإبعاده عن التصرف عمداً؛ وفي حالات أخرى، يكون عملها متعمداً، ولكنه غير عقلاني كذلك. كما أن الطالبة الجيدة في الموسيقى لا تستطيع أن تعبر، عمّا يرضيها، أو ما تتوقع الحصول عليه من حصتها الموسيقية. بيد أن ذلك لا يشير إلى غياب القصدية أو العقلانية.

إذا وجد الشخص المعني إجابته على السؤال مرضية، يجب عليه عندئذ أن ينسب لنفسه معرفة معينة بالقيمة. ومثل هذا الشخص يجتهد ليعرف أن شكلاً ما من أشكال القيمة معروض، وأنه هو نفسه يفعل أو يستمتع، أو يقدّر، أو يجد معنى. وكثيرًا ما يكون هذا الشخص على حق؛ فالأشخاص غالبًا ما يكون لديهم مثل هذه المعرفة. كيف حصلوا عليها إذن؟ وبما أن المعرفة بالقيمة قيمة في حد ذاتها، فمن المنطقي أن تكون إحدى الطرق التي نكتسبها هي الطريقة التي نكتسب بها العديد من الأشياء القيمة الأخرى، من خلال العمل من أجل تحقيق هذا الاكتساب. والمشكلة هي أنه ما لم يكن المرء مزودًا بدوافع خفية، فإن قيمة المعرفة بقيمة ما، لا تختلف عن تلك القيمة نفسها ([32]). ولهذا، فإن الذين يسعون إلى اكتساب المعرفة لا يستطيعون أن يلزموا ذواتهم بمعرفة سبب قيامهم بذلك. وعلى الرغم من ذلك، سأناقش حقيقة أن الناس يتصرفون ليس بدافع من، ولكن أيضًا، رغبة في اكتساب معرفة القيمة.

إذاً، يراد لهذه الأفعال أن تكون عقلانية، فلا يمكن أن تتطلب العقلانية معرفة مسبقة دقيقة بالخير الذي سيجلبه لك عملك العقلاني. ومن ثم سأدافع عن وجهة النظر القائلة بأنه يمكنك

التصرف بعقلانية حتى لو كان مفهومك السابق عن الخير الذي تعمل من أجله ليس مستهدفًا تمامًا، وأنت تعرف ذلك. في هذه الحالات، لستَ بحاجة لتتطابق نتائجك النهائية مع مخطط مسبق، لأنك ترجو أن تستفيد في خاتمة الأمر مما تفعل أكثر مما يمكنك أن تتخيله. سأطلق على هذا النوع من العقلانية (توقعية). تشير كلمة (توقعي) عادةً في سياق نحوي، إلى شيء يتم أخذه مسبقًا لمكانه الصحيح. يتناسب ذلك وعلم النفس الأخلاقي على غرار عبارة مارغريت ليتل (المشاركة المتدرجة) (ص 342) والتي تشير من خلالها إلى تفاعل مع طفل، نتعامل معه كما لو كان البالغ الذي نريد أن يتحول إليه. الأسباب المتدنية مؤقتة بطريقة تعكس مؤقتة معرفة العميل وتطوره: إدراكه غير المكتمل والتوقعي وغير المباشر لبعض الأشياء الجيدة التي يحاول معرفتها بشكل أفضل. تسمح لك الأسباب الهائلة أن تكون عقلانيًا حتى عندما تعلم أن أسبابك ليست الأسباب الصحيحة كليًا.

والدافع وراء اتخاذ القرار يتلخص في التفكير لصالح العمل بطريقة ما، وإذا تصرف صاحب القرار على أساس السبب في واقعه، فسيكون قادرًا على تقديم ذلك السبب كتفسير لسبب قيامه بذلك ([33]). في بعض الأحيان نفعل الشيء لأكثر من سبب؛ فقد يكون ذهابك إلى المتجر لتشتري الحليب، ولتمارس رياضة المشي أيضًا. إذ وكما يبدو أسباب الشخصية التوقعية مضاعفة بطريقة جوهرية أكثر. طالبة فصل تقدير الموسيقى المجتهدة تستمع إلى السيمفونية المخصصة لفصلها لأن الموسيقى ذات قيمة جوهرية، ولأنها تريد درجة جيدة. وإذا اكتفت بالإشارة إلى الأولى باعتبارها سبباً لها، فإنها ستتظاهر بحبها للموسيقى أكثر مما تحبها بالفعل في تلك اللحظة؛ وإذا اكتفت بالإشارة إلى الثانية، فإنها ستدمج ذاتها بشكل غير صحيح مع الطالبة السيئة. ولكن حالتها التحفيزية ليست حالة تكتفي فيها بإضافة السبب الأول إلى السبب الثاني، وذلك

بسبب وصف هذا الموقف لمحب الموسيقى الذي وبشكل غريب يحضر فصلًا عن تقدير الموسيقى. حقيقة أن الموسيقى ذات قيمة جوهرية وأن محبة الموسيقى تريد درجة جيدة تجتمعان في سبب واحد يحفزها على الاستماع. والسبب الذي تتصرف على أساسه له وجهان: الوجه القريب الذي يعكس أنواع الأشياء التي تجذب الشخص الذي هو عليه الآن، والوجه البعيد الذي يعكس الشخصية التي تحاول أن تتحول إليها ودوافعها. لذا نجد أن سببها مزدوج، لأنها تمرُّ بمرحلة انتقالية.

المفارقة الموصوفة أعلاه عامة وتتجاوز تعليم الموسيقى، وأرى أنه لابد أن نعترف بحقيقة الأسباب التوقعية، وإلا فقد اضطررنا إلى تصنيف مجموعة كبيرة من القوى البشرية، وهي قوى هادفة، وواعية بذاتها، وذكية، وحساسة للحقيقة، وتشكل نوعًا من لبنة البناء أو التمهيد لكل شيء آخر نقوم به. وأختتم بمناقشة للفرضية النفسية الأخلاقية السائدة حاليًا إذ إنَّ الأسباب العملية التي لدينا تعتمد على ما لدينا من رغبات. وأنظر في أمر بضع متغيرات من هذه (النزعة الداخلية)، كما تسمى، وأقول إنَّ أياً منها يمكنه على وضعه الحالي، أن يفسح المجال لوجود أسباب توقعية.

## I المساعي التحولية واسعة النطاق

في الفصل السابق، ناقشنا تغيرات بالغة الأهمية في الحياة تحت عنوان (الخيارات الكبيرة) أو (التجارب التحولية). لذا فلنتبنى عبارة (مساعي تحولية واسعة النطاق) لوصف مثل هذه التغيرات الكبيرة في الحياة مثل: الحضور إلى الكلية، والانتقال إلى بلد أجنبي، وتبني طفل، أو التحول إلى رسام أو فيلسوف أو ضابط شرطة، وتحقيق التميز في الألعاب الرياضية أو الشطرنج أو الموسيقى، أو التحول إلى محب للرياضة أو الأوبرا، أو العشق، أو الزواج أو إرشاد شخصٍ ما، إلخ. السمات التي تجمع هذه الفئة من المطاردة ([34])، هي أنها تغيّر ما

يهتم به المرء، وأنها تغيره بطريقة جوهرية. ويتطلب ذلك عادةً سنوات من الجهد المستمر، سواء في شكل التحضير أو في شكل العمل الذي يحضر الحالة المكتملة. كلاهما تحولي وكبير الحجم.

وقد اسميت فئة الملاحقات التي تتضمن تغييرًا صغيرًا فيما يهتم به المرء بشأن التهذيب الذاتي. (انظر إلى الفصل الأول والثالث) فإذا ما زرعت في ذاتك التفضيلات التي يمكن صرف قيمتها بالكامل، من حيث تفضيلاتك الحالية، يسهل عليك عندئذ تبرير عملك. عندما يكون السعي على نطاق واسع دون أن يكون تحوليًا، سأصف الشخص بأنه طموح. (انظر أدناه، الفصل السادس، الجزء الثالث). إن الرغبة في علاج السرطان، أو جني مليون دولار، أو الفوز بجائزة نوبل، ممكن، إذا فهمت بطريقة محدودة بما فيه الكفاية، أن تعتبر المساعي واسعة النطاق غير تحولية. إنَّ السمة الرئيسية لمثل هذه الحالات التي تسمح للشخص بتصنيفها على أنها طموحة، هي افتراض ثبات القيمة؛ حيث لا يحتاج المرء إلى الخضوع لتغيير القيمة من أجل النجاح في المشروع.

إن الغايات التحولية معترف بها على هذا النحو، ليس فقط من قِبَل أولئك الذين نجحوا في بلوغها، بل أيضاً لدى أولئك الذين كانوا في طريقهم إلى هذه الغايات؛ فمن الممكن أن يرى المرء مسبقًا أنه لا يستطيع أن يرى ما هو جيد بشأن الأبوة، أو الصداقة، أو الغوص، أو الهجرة إلى دولة أخرى. وتهدف المساعي التحولية إلى القيم، التي يرتبط تقديرها بأداء النشاط المعني، أو المشاركة في العلاقة. والواقع أن هذا يرجع إلى أن المساعي نفسها تشكل نوعا من التعليم القيمي، فتغير الفرد تدريجياً إلى نوع من الأشخاص يستطيعون تقدير قيمة النشاط أو العلاقة أو الحالة التي تشكل نهاية السعي. أثناء التحول إلى معلم أو صديق أو قارئ للغة اليونانية القديمة، يتعلم المرء تقدير القيم المميزة في التعليم أو الصداقة أو قراءة اليونانية القديمة. بيد أن المرء لا يقدرها تقديرًا تامًا حتى يصل إلى نهاية

عملية التحول أو يقترب منها. ذلك أن الغاية النهائية (التعليم، والأبوة، والتحول) هي التي تقدم المشاركة الفعلية بالقيمة التي لابد أن يكون أي تقدير كامل لها مشروطًا. إن فرحة التدريس معروفة للمعلمين. فالجميع يذهب إلى الكلية ليصبح متعلماً، ولكن حتى عندما أتعلم، فأنا لا أعرف حقا ما هو التعليم، أو لماذا هو مهم. قد أقول إنني أدرس الكيمياء من أجل فهم (بنية المادة)، لكن الكيميائي وحده هو الذي يفهم ما تعنيه المادة كي يكون لها بنية، أو في الواقع ما هي الأهمية الحقيقية. أمّا بالنسبة لنا فمن المحتمل أنَّ تصور هذه العبارة بأذهاننا مدعومة أقرب إلى صورة (هيكل) ألعاب التشكيل التي تأتي بملصق ذهني يشبه (الجزيء) عليها.

والمشكلة التي تطرحها المساعي التحولية على نطاق واسع هي، أولًا: أنها تريد منّا التصرف على أساس الأسباب التي تعكس قدرًا كبيرًا من القيمة، التي نعمل بها بكل جهد لوقت طويل، حتى نتواصل معها، ولكننا لا نستطيع أن نعرف هذه القيمة، إلا بمجرد التواصل معها. ومع ذلك، فإن تكلفة تحقيق هذه الغايات دون سبب أو لأسباب سيئة، هي تقييد لنطاق العقلانية العملية إلى حد كبير. وبالنسبة لمعظم التجارب وأشكال المعرفة، إن لم يكن كلها، والصفات الأخلاقية والفكرية والأنشطة والإنجازات، والعلاقات التي نقدرها، فإن السعي إلى تحقيقها واسع النطاق والتحول على حد سواء. وصحيح أننا حتى لو اضطررنا إلى وصف الخيارات التي نتحرك بها نحو كل تلك الغايات بأنها غير عقلانية، فما زال بإمكاننا ترشيد المشاركة في الغايات بمجرد تحقيقها. ولكن إذا كان هذا هو كل ما في الأمر من عقلانية عملية، فينبغي أن نشعر بخيبة أمل. لأن كل خيار عقلاني للاستمرار في السعي يقوم مقدمًا على سلسلة من الخيارات غير العقلانية للبدء في ذلك. يجب أن نتوقع من أسبابنا أكثر من الحفاظ على الوضع الراهن الذي توصلنا إليه بشكل غامض، لذا أقترح تقديم نوع من الأسباب لتلبية هذا التوقع.

ومثالي على تقدير الموسيقى جاء تلبيةً لرغبة معلّم، حيث طلب ألّا نفصل بين السعي وراء الهدف والوصول إليه ([35]). وهذا النوع من المطالب مناسب عمومًا للمساعي التحولية على نطاق واسع. فلا نريد أن ندركها على غرار شخص يسير إلى الحديقة بهدف التمرن، ويجد نفسه يشاهد فيلمًا معروضًا في الهواء الطلق. في هذه الحالة، لم يكن الشخص، عند تمرنه، يسعى وراء مشاهدة الفيلم. فمن الممكن تبرير التمرين والفيلم، دون تبرير السعي وراء الفيلم. وعلى خلاف ذلك، فإن المساعي التحولية طموحة بشكل مميز؛ فعندما يصل الشخص إلى مبلغ منتهاه، فإنه يعتز بذاته السابقة على الرغم من كل شيء.

## II بدائل الأسباب التوقعية

يتعين علينا أن نطالب بسرد عقلاني للكيفية التي يستطيع بها شخص ما أن يشق طريقه إلى خاصية التقييم، التي تتسم بها مختلف التحولات النهائية التي نطمح إليها. وأزعم أن تلبية هذا الطلب تعني طرح مجموعة من الأسباب، أطلقت عليها مسمى الأسباب التوقعية، وهي مصممة خصيصاً لترشيد هذه الأنواع من المساعي على وجه التحديد. وعلى سبيل النقاش، دعونا نستعرض البدائل المنافسة، ونستعرض أنواع العوامل التي نستشهد بها عادة في تفسير مثل هذا السلوك؛ فهم غامض للقيمة المعنية، وإدراك دقيق لقيمة تقارب القيمة المعنية، والاعتماد على الشهادة الأخلاقية من مرشد أو مستشار، أوالاستغراق بخيال يتناسب وطموحاتنا، القدرة التنافسية، واللجوء إلى أساليب الإدارة الذاتية للتحفيز. سأناقش، حالة تلوَ الأخرى. إنَّ الأسباب الغامضة والتقريبية، والافتراض والتنافسية، وأسباب الإدارة الذاتية، جميعها تعقلن هذا السلوك على النحو الصحيح، بقدر ما نساعد ذواتنا، في مجموعة فرعية مخصصة لكل نوع من الأسباب. وتبيّن أنه

حتى نعقلن الإرادة ذات الطموح، يجب ألّا نستحضر أسبابًا غير واضحة، بل أسباباً توقعية غير واضحة إلى حد بعيد، وليس بأسباب تقديرية، بل بأسباب تقديرية توقعية، وهلم جرًا. وأثناء محاولتنا تجنب العقلانية المتدرجة، نجد أننا ندخلها بشكل مجزأ، عبر الباب الخلفي.

## 1. أسباب غامضة

يملك معظمنا أفكاراً غامضة عن قيمة ما. والحق أن لدى كل شخص فكرة غامضة عن قيمة مختلف أنواع المساعي، التي لم يدركها حتى الآن. على سبيل المثال، أعتقد أن هناك العديد من المهن القيمة التي لم يقع اختياري عليها، وهوايات كذلك، فاتني أن أمارسها، والعديد من الكتب القيّمة التي لم أقرأها حتى الآن. ومن بين المشاكل التي تواجه هذه الأفكار أنها لا تشكّل عادةً حافزًا كبيرًا. فأنا مثلًا لا أخطط لقراءة معظم تلك الكتب. لننظر كمثال إلى الطالب الذي يسيءُ تقدير الموسيقى، ثمة هدفٌ واحد فحسب نصل إليه من خلال الاقتراحات اللازمة لاستيفاء شروط التصنيف. فهو قَدْ يُعطي بسعادة، تقدير (جيد جدًا) للموسيقى، تلك إذن نهاية جيدة وقيّمة. وهذا يعني أن لديه فكرة غامضة تمنح الموسيقى تقديراً جيداً. لكن هذا وحده لا يكفي لحثه على حل واجباته المنزلية، أو ليظهر في الصف في الوقت المحدد، أو يستعد للاختبار إلخ، فالفكرة الغامضة لا تُلزمه بالاستعداد أوبذل الجهود. لذا دعونا نفترض أن الفكرة الغامضة ليست غامضة إلى هذا الحد، بل نفترض أنها كافية للتحفيز. وهناك العديد من الحالات بعيدة عن الطموح.

ليس لدي سوى فكرة غامضة عن القيمة التي أسعى إليها. أشتري تذاكرَ إلى أوبرا أعرف أنني أحبها، بيد أنني لست متأكدًا من رضاي عن حفل الأوبرا الذي سأحضره. ولا يعد مثل هذا النشاط طموحًا،

لأنني راض عن فكرتي الغامضة. لا أشعر الآن بالحاجة إلى العمل على تعويض الفارق بين الفكرة الغامضة التي لدي الآن والفكرة الدقيقة التي سأفكر فيها لاحقًا؛ كما أنني لا أرى هذا الاختلاف باعتباره عيباً يقلل من حالتي الآن. أحتاج فقط أن أنتظر حتى يتطابق العالم واهتماماتي بطريقة تمكنني من الاستمتاع، أو التقدير، اللذين أثق بقدرتي عليهما تمام الثقة.

تتمتع فكرة الشخص الطموح مع خاتمتها الجيدة بنوع مميز من الغموض، نوع تعاني منه وتراه عيبًا لابد من إصلاحه. كما أنها غير سعيدة بمفهومها الخاص عن النهاية، إذ لا يرى الطموح انتظاره طريقاً يفضي إلى المفهوم الصحيح، على الرغم من إدراكه لطموحاته التي تمكنه من استيعاب هذه الغاية. ومن هذا المنطلق تساعد المفاهيم الغامضة للقيمة في تفسير كيف يكون الطموح ممكنًا، وعليه يتبين لنا كم تساعدنا ظاهرة الطموح على فهم أشكال الغموض المميزة. كثيرًا ما تكون الأسباب الغامضة تلك الدافع الأكبر نحو التحولات الفارقة.

## 2. أسباب الإدارة الذاتية

تخطط طالبة فصل تقدير الموسيقى لمكافأة نفسها بالشوكولاتة، وذلك لتحملها سماع السيمفونية حتى النهاية. بينما أضع خططًا مع صديقي للذهاب والجري في الصباح، إذ لابد من وجود أحدهم، ليلزمني بتنفيذ ما أخطط له. تظهر أسباب الإدارة الذاتية عندما أحاول فعل شيءٍ أعتقد بوجوبه، بيد أنني لا أشعر بالحافز الكافي للقيام به. يمكن أن تكون بعض أشكال إدارة الذات خفيفة للغاية، مثل مجرد العزم على (عدم) القيام بشيء ما. في جميع هذه الحالات، أجد طريقة ما لإضافة دعم تحفيزي لمسار عمل معين. لنميز، مع ذلك، أن مثل هذا التلاعب الذاتي يأتي في شكلين مختلفين.

لنفترض أن شخصية تدعى (سو) تخشى إغراء عروض هدايا العطلات ([36])، ولافتقارها إلى الأموال، فهي تتبنى واحدًا أو أكثر من أساليب الإدارة الذاتية شيوعًا، مثل: اختيار صديق مقتصد شريكاً للتسوق، أو ترك بطاقتها الائتمانية في المنزل، أوتجنب الدخول إلى متجر معين باهظ الثمن. في تصوري هي لا ترى سخاءها المزاجي في تلك الحالة مشكلة؛ إذ لا مشكلة منهجية لديها، لكنها تعاني فقط من نقص شديد في الأموال في الوقت الحالي. أسباب الإدارة الذاتية، في هذا النوع من الحالات، لا توجه أسباب الإدارة الذاتية إلا إلى السلوك في مناسبات معينة (أو حتى سلسلة من المناسبات).

وعلى النقيض من ذلك، قد ينخرط نوع مختلف من متسوقي العطلات في صراع طويل الأمد من أجل كبح الإفراط المزمن في الإنفاق، وذلك من خلال تعلم التفكير بشكل أقل استهلاكية، سواء لإسعاد نفسه أو أولئك الذين من حوله. وفي هذا النوع من الحالات، فإن الإدارة الذاتية موجهة في المقام الأول نحو تغيير الكيفية التي يفكر بها العامل، ويقيمها، ويشعر بها. ومن المفترض أن تلميذة الموسيقى الموصوفة أعلاه ترى أن الأمر ينطوي على إشكالية كبيرة إذا كانت، ولا تزال، تكافئ نفسها على الاستماع بالشوكولاتة. أو بالنظر في حالة الانتقال إلى بلد جديد. قد يتحتم عليها، في البداية، إقحام ذاتها في مواقف اجتماعية، على أمل أن تعيش الثقافة واللغة الجديدة وما إلى ذلك، بطريقة تجعلها ميالة للانخراط بشغف في مثل هذه التنشئة الاجتماعية؛ فهي راغبة فعلًا في هذا المكان. وغالبًا ما يتماشى هذا النوع الثاني من الإدارة الذاتية مع شكل طموح مميز من الممارسة. في بعض الحالات، يؤدي القيام بشيء ما مرارًا وتكرارًا إلى تغيير الطريقة التي نفعل بها ذلك، وهكذا من خلال التكرار، نأمل أن نجد طريقة نغيّر بها مواقفنا نحوه؛ إذ في بعض الأحايين نجد أننا ندير ذواتنا بدقة عندما نهدف إلى إدارتها بشكل أقل. وهذا يعني أن الأسباب التي تدعو إلى الإدارة الذاتية تأتي أيضًا في إطار

مجموعة متنوعة من التوقعات.

## 3. أسباب تقديرية

غالبًا ما نستشهد بكيف يمكن لمعتقدات شخص ما، أن تتفوق على موارده المعرفية؛ إذ ثمة جدل حول ما إذا كانت هذه الشهادة ممكنة في سياق أخلاقي ([37])، ولكن يبدو أنه يمكنك أن تستجيب لنصيحة كبار السن والمرشدين، حتى ضد غرائزك وميولك. والحق أننا نجد المستشارين أو الموجهين كثيرًا في المساعي التحولية. ولكن دور المرشد في حياة الطموح لا يخلو من المشاكل. وخلافًا لسياقات الشهادات الأخرى، فإن هدف الشخصية الطموحة ليس سوى رؤية القيمة لنفسها. وحقيقة أن قدوتك تعرف أكثر مما تعرف، أنك تميل إلى إرجاء نصيحتها، تعني أن الاتصال بها هو تذكير دائم بما ليس لديك. أنت لا تطمح إلى أن تفعل ما تفعله، أنت تطمح إلى أن تفعل ما تفعله فقط بالطريقة التي تفعله بها، أي بشكل مستقل.

ما رأي معلمة الموسيقى في الطالبة التي تأخذ فصلها بناءً على نصيحة مرشد ما؟ أعتقد أن المعلمة ستشعر بالرضى عن هذا السبب، رضى يوازي شعور الطالب، إن لم يكن أكثر. أشعر بسعادة غامرة عند أخذ كلمة شخص آخر عن حقيقة العديد من معتقداتي التاريخية أو العلمية. أنا لست، بالمثل، سعيدًا باعتمادي على معلمي. إن ظهور مختلف الأسباب التقديرية في الطموح يجعل غموض النهاية مميزًا لدى الشخصية الطموحة. وإن عنصر التقدير في الطموح يتسم بالارتجال المميز؛ فالشرعية والسلطة الحاليتان لصوت المرشد مشروطتان، بل في الحقيقة، يتوقع، تلاشيهما التدريجي. وفي وصف هذا النوع الغريب من التقديرات، نحن، مرةً أخرى، ساعدنا أنفسنا في تكوين نوع مخصص وطموح من السبب المعني.

## 4. أسباب تنافسية

العديد من المساعي التحويلية واسعة النطاق، في مرحلة ما أو أخرى، تغذيها الرغبة في وضع ذواتنا في قمة مجموعة معينة من الأشخاص المنخرطين في مسعى مماثل. الرغبة في أن تكون أفضل من الآخرين في شيء ما، هي دافع قوي للغاية. قال عالم الرياضيات غودفري هارولد هاردي (G. H. Hardy): أنه في البداية «فكر في الرياضيات من حيث الامتحانات والمنح الدراسية؛ أردت التغلب على الأولاد الآخرين، وبدا لي أن هذه هي الطريقة التي يمكنني من خلالها القيام بذلك على نحوٍ حاسم». (كتاب اعتذار عالم رياضيات، ص 46) كثيرًا ما نواجه مثل هذه القدرة التنافسية في المساعي الرياضية والموسيقية والفكرية والفنية. حتى أن الناس يتنافسون بشأن هواياتهم.

لكن -مرة أخرى- هناك نوعان من القدرة التنافسية؛ في النوع الأول: أنا أتنافس من أجل إظهار تفوقي أو تقديمه للتقييم. لذلك، أود أن تتم الإشادة بتفوقي والاحتفاء به وإعلانه عند الآخرين. كما أرغب بمعرفة كم أنا جيد، ربما لأكون مطمئنًا أنني حقًا جيد كما يقول الناس. يمكن أن تكون المنافسة وسيلة لقياس امتياز الفرد، من خلال قياسه مقابل امتياز الآخرين، أو التباهي به، من خلال إظهار تفوقه على تميز الآخرين. يمكن لمثل هذا التباهي بحد ذاته أن ينبع من مجموعة متنوعة من الدوافع. على سبيل المثال، قد أرغب في التباهي بتفوقي كفيزيائي من أجل إلهام الشابات الأخريات ليصبحن عالمات فيزياء. على أية حال، أيًا كان الدافع النهائي، فإن المنافسة من هذا النوع تتميز بالرغبة في تعريف الآخرين أو نفسي، بفضيلة لدي بالفعل.

وفي حالة أخرى، يكون الهدف من المنافسة السماح لذاتي بالسعي نحو التفوق بطريقة منفتحة على جميع النهايات. إذ تشكل

فكرة تفوقي على من حولي محفزاً قوياً لصنع شيء من نفسي، عندما لا أعرف بالضبط ماذا أريد. وكما يقول عالم الرياضيات غوفر هاردي في كتابه:

«عندما ذهبت إلى جامعة كامبريدج، اكتشفت في الحال أن المنح الدراسية تعني (العمل المبتكر)، ولكن مضى وقتٌ طويلٌ قبل أن تتشكل لدي فكرة محدَدة عن البحث. كنت بطبيعة الحال قد نشأت في المدرسة، كما يفعل كل عالم رياضيات في المستقبل، ووجدت أنني في أغلب الأحيان أستطيع أن أفعل أشياء أفضل بكثير من أساتذتي. حتى في كامبريدج، كان يمكنني أحيانًا القيام بأمور أفضل من محاضري الكلية، لكنني كنت في الحقيقة جاهلاً تمامًا بهذا، حتى عندما خضعت للاختبارات المؤهلة لنيل الدرجة العلمية ([38])، وبالمواضيع التي قضيت فيها بقية حياتي، ما زلت أفكر في الرياضيات كموضوع (تنافسي) في أساسه». (صفحة 47)

وإذا كانت الدوافع، التي دفعت هاردي ليصبح واحداً من أعظم علماء الرياضيات في القرن العشرين، تنافسيةً في طبيعتها، فلابد أن هذه القدرة التنافسية كانت من النوع الاستهلاكي الفردي بشكل خاص. وفي هذا النوع من الحالات، تكون القدرة التنافسية سبيلاً يهتدي به الشخص لما يحاول الوصول إليه. أنا أتنافس من أجل أن أتفوق، لا من أجل توضيح أنني بالفعل كذلك. وعندما تصل الجائزة يتبين أنها ليست كما أردت حقا، لذا أَستعدُّ للمنافسةِ القادمةِ. القيمة التي من أجلها أتنافسُ، لَيست في قبضة يدي؛ أنا أتنافس من أجل مستقبل أو قيمة متوقعة، لا أدركها بشكل كامل حتى الآن. ويعدّ هذا الشكل من أشكال القدرة التنافسية التوقعية.

## 5. أسباب التظاهر

اقترح ديفيد فيلمان (David Velleman) أن نحاكي المثل العليا

من خلال التظاهر بإرضائها. ويقدم مثالاً على ذلك تجاربه الخاصة في العدوان الصوري ([39])، في دروسه الخاصة بفنون الدفاع عن النفس. ثم يحلل حالة من الإقلاع عن التدخين باعتبارها حالة يتظاهر فيها الشخص بأنه غير مدخن، ثم يدفعه تظاهره بقوة كبيرة. ويعترف فيليمان، بناءً على مفهومه لها، أن مثل هذا السلوك غير منطقي إلى حد ما: «عندما يعتمد المدخن على نموذج مثالي للتحفيز على الإقلاع، يكون سلوكه في بعض النواحي غير عقلاني». كما يصف هؤلاء الأشخاص بأن «لديهم أسباباً تجعلهم غير عقلانيين مؤقتًا.»

يبدو أن فيلمان يعتقد أن اللاعقلانية في السؤال مؤقتة وغير مؤذية، لكنني أجدها على العكس من ذلك. تتلخص الفكرة الكاملة في فصل الأسباب الخارجية لشخص ما، ليتبنى أسباب التظاهر التي تتراءى له بمجرد اعتقادها. يعتقد فيليمان أيضًا أن الشخص المعني يوفر بذلك مجموعة جديدة من الأسباب لنفسه، والتي يمكنه الاستفادة منها في التغيير الشخصي. ولكن بمجرد أن يتبنى المرء حسابًا من هذا النوع، لا يمكنه الاعتماد على عقلانية الأسباب الخارجية، لضمان أمن الأسباب الداخلية. ولنضع في اعتبارنا أنه يمكن أن يكون لدى المرء جميع أنواع أسباب التظاهر بأنه بطريقة ما، يمكن أن يدفع لي المال، ويمكنني القيام بذلك على سبيل المزاح، ويمكن أن أكون ممثلاً في مسرحية إذا اقتضى الأمر وفشلت في الخروج منه، يبدو أنني أعاني من نوع من المرض العقلي؛ لقد أصبحت محاصرًا داخل لعبتي. لا يقدم فيلمان أي سبب مبدئي لعدم فهم المدخن، أوالمحاكاة بشكل عام ([40]). ربما كضحايا محظوظين لنفس اللاعقلانية العميقة الدائمة.

لدى الشخصية الطموحة، يكون الفشل في التخلص من التظاهر مفيدًا وليس مرضيًا. بيد أن ذلك مرتبط بحقيقة أنه ليس مجرد ادّعاء. عندما أتظاهر أو أشارك في الإيمان بشيءٍ ما، أغمض

عيني عن العالم من حولي، أحيانا أعني هذا بشكل حرفي، فمن الأفضل أن أتخيل عالمًا غير واقعي. لكن من الأهمية بمكان أن أرى هذا النشاط مؤقتاً. لكن المشاريع التحولية الضخمة، بما في ذلك مشاريع الإقلاع عن التدخين، ليست على هذا النحو. إذا كنت أطمح للامتناع عن التدخين، فأنا لا أتظاهر. بدلاً من ذلك، أريد أن أرى العالم بالطريقة التي يفعل بها غير المدخن، لأنني أعتقد أن هذه هي الطريقة الصحيحة لرؤية الأشياء ([41]). أنا لا أغلق عيني، أنا أقاتل لفتحهما وإبقائهما مفتوحتين. يتوافق مفهوم الطموح لدى فيليمان مع وصف إيريس مردوخ ([42]) (Iris Murdoch's) للإنسانية بشكل عام: «الإنسان هو المخلوق الذي يصنع صورًا لنفسه ثم يسعى ليشبه الصورة». أعتقد أن الطموح يصور لنفسه صورًا يسعى لمحاكاتها.

يختلف التظاهر عن المحاولة، لكنني لا أريد تجاهل حقيقة أن المحاولة يمكن أن تنطوي على افتراض من نوع خاص. إن الخيال لا يعمل كمهرب مؤقت من الواقع فحسب؛ إنما يمكنني أن أتصور طريقِي في التحول لشخصٍ ما. وهنا لا تتمثل وظيفة الخيال في صياغة عالم بديل، بل في مساعدتنا على الاقتراب من واقع ما لدينا بالفعل ببعض السيطرة عليه. قد أتبنى -على سبيل المثال- أساليبَ من الشخص الذي أحاول بذل قصارى جهدي للوصول إليه. وإذا كان هذا تصرفًا من أعمال الطموح، فسيؤلمني إلى حد ما أن أفعل ذلك، لأنه لا يكفي أن أتصرف مثل ذلك الشخص عندما أرى أنه يمثل ما أسعى إليه. كما لا يمكننا تحليل الطموح من حيث التظاهر لأن نوع التظاهر الذي نحتاج إلى استحضاره هو نوع من أنواع الطموح.

## 6. أسباب درجة ثانية

استعمل عبارة «سبب من الدرجة الثانية» لوصف سبب مبني

على رغبة من الدرجة الثانية. على سبيل المثال، قد يرغب شخص ما أن يستمتع أثناء سماعه إلى الموسيقى الكلاسيكية - رغبة واحدة هي الرغبة في الموسيقى. هل يمكن للأسباب التي تستند إلى هذه الرغبات من الدرجة الثانية أن تفسر السعي التحولي للتعليم الموسيقي؟ يبدو لي أن مثل هذه الرغبات من الدرجة الثانية تأتي في نوعين. الأول هو الحالة التي يمكنني فيها أن أرى بالضبط ما يمكن قوله لصالح رغبة الموسيقى. وجود الرغبة في الاستماع إلى الموسيقى. يبدو لي أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مثل سبب للحصول على سبب لم يكن لديك بعد. في حين أن الرغبات من الدرجة الثانية يمكن أن توجد بصرف النظر عن الرغبات المقابلة من الدرجة الأولى، فإن الشيء نفسه لا ينطبق لأسباب. لأنه إذا كان لدي سبب ما، على سبيل المثال، للحصول على سبب للاستماع إلى الموسيقى، فسيكون لدي سبب للاستماع إلى الموسيقى. للاطلاع على المناقشة القانونية للرغبات من الدرجة الثانية، انظر فرانكفورت (1971). إذ يتحدث عن بعض الاهتمام أو القيمة أو التفضيل الذي لدي بالفعل، مثل الظهور بمظهر مثقف أو الحصول على درجة جيدة في الفصل المطلوب. هذا النوع من الرغبة من الدرجة الثانية لا يمكن أن يفسر التحول على نطاق واسع إلى شخص تشكل الموسيقى بالنسبة له تفضيلًا أساسيًا. الشخص الذي يحاول الحصول على درجة مرتفعة ليس لديه أي اهتمام أو رغبة في الاستماع إلى الموسيقى بعد الدورة التدريبية. مثل هذه الرغبة في الرغبة في الموسيقى، كما كانت، تحدها الرغبة من الدرجة الأولى (للسمعة أو الدرجات) التي تعمل على تغذيتها.

في نوع آخر من الحالات، لا تقتصر رغبتي في الرغبة بالموسيقى على أي ميزة خارجية - أريد الاستماع إلى الموسيقى من أجلها، من أجل تقدير القيمة الجوهرية للموسيقى. هذا النوع من الأسباب الذي يمكن أن يفسر الجهود الرئيسية والتحولية للحياة التي يتم

اتخاذها باسمه. ولكن هذه أيضًا حالة يخون فيها سبب الدرجة الثانية عدم استقرار مألوف الآن: لا أعرف بالضبط لماذا أريد أن أكون من النوع الذي يرغب في الاستماع إلى الموسيقى، أكثر مما أعرف لماذا أريد الاستماع إلى الموسيقى في المقام الأول. الأسباب من الدرجة الثانية من هذا النوع ليست أقل بروفلية من نظيراتها من الدرجة الأولى[43].

إن اللجوء إلى أسباب أخرى، سواء كانت تقديرية غامضة، أو إدارة ذاتية، لا ينفي الحاجة إلى وجود نوع متميز من العقلانية. ولا أدّعي بهذا أن تأتي بقائمة بكل البدائل الممكنة، ولكن أعتقد أنها تغطي الكثير من المناطق العقلانية. إضافة إلى ذلك، هناك نمط معين يتكرر هنا، مما يقودنا نحو استراتيجية عامة، ينبغي أن يعتمدها مناصرو الأسباب التوقعية، في مواجهة بعض المنافسين المزعومين. وإذا قال أحدهم: «إنه يمكن توجيه المساعي التحولية الموسعة بأسباب اعتيادية»، سيحاول صاحب نظرية الأسباب التوقعية، أن يثبت أنَّ أيَّ نوع فرعٌ منها؛ إذ يراه وحده من لديه القدرة على تجديد الأمل في توجيه السعي نحو تحقيق طموحات متميزة.

إن الأسباب التوقعية -مما خلُصت إليه حتى الآن- هي الأسباب التي تعلل السعي نحوالتحولات الكبرى. والسبب التوقعي سبب متغير غير ناضج يعترف به لسبب معياري. قد نشكك بالمنطق التوقعي، من خلال بعض الاعتبارات التي تؤخذ بمفردها (من وجهة الشخص المعني)، والتي تزوده بأسبابٍ غير كافية. بيد أنه لا يتأثر بهذا الاعتبار الذي يؤخذ في حد ذاته؛ بدلاً من ذلك، يتأثر بهذا الاعتبار (سواء كان تنافسياً تقديرياً أو تقريبياً، وما إلى ذلك) كحل بديل لآخر. يستعمل صاحب الأسباب التوقعية، الموارد التقييمية الوحيدة التي يمتلكها تحت تصرفه، أي رغباته الحالية ومايرافقها، لتحديد عدم كفاية تلك الموارد وحدها، وللتحرك أيضًا نحو وضع

تقييمي أفضل.

قد يتساءل القارئ لماذا استشهد بأسباب جديدة، بدلًا من الحديث عن فهم عميق لسبب (معياري). ولا أعتقد أن هناك الكثير لقوله، عمّا إذا كنا نربط ميزة التوقع بسبب لذاته، في مقابل إدراك الشخص لذلك السبب. إن اهتمامي ينصب على مجموعة من الأفكار، والإجراءات، والرغبات، والخيارات، والمشاريع التي لا تظهر شكلاً معياريًا من أشكال العقلانية، ولا يجدر بنا الاستغناء عنها باعتبارها غير عقلانية. إن التميز في العقلانية التوقعية موضوعي، سواء كنا نستدل به على أنه طريقة مميزة لفهم الأسباب، أو فهم نوع مميز من الأسباب. ولكن هناك اعتبارات تميل لصالح الصيغة الأخيرة أكثر. أحد السياقات التي قد نتحدث فيها عن أسباب توقعية هو تفسير لماذا فعل شخص ما ما فعل. وفي هذا النوع من الحالات، ثمة سبب محبب يضفي قدراً من الذكاء على بعض السلوكيات. وإذا اخترنا أن نتحدث عن (التنبؤ بالمرض) لسبب ما، فسيتبين لنا أنه في الحالات المتقلبة، لا تفسر الأسباب السلوك إنما التوقع يفعل. ومن المحرج الحديث عن الأفعال على أنها مفسرة بالتوقع، ومن الطبيعي الحديث عنها على أنها مفسرة بالأسباب.

كما أننا نتذرع بالأسباب عندما نرشح مسار عمل معين. لنفترض أن معلمة تطلب واجباً من طالبتها، يستدعي لجوءها إلى أسباب توقعية؛ يمكن أن ترى المعلمة، وعلى أساس ما تعرفه عنها، وخبرتها في هذا المجال، أنها تصل بطموح طالبتها لمستوى معين. لا يمكن التكهن بمستوى وعي الطالبة به، وذلك لأن الهدف من العملية هو تعليمها شيئاً -كما يتبدى- لم تدركه بعد. كما أنها لا تعترف بمثل هذا الإدراك، لأنه يفترض أنها تدرك ذات السبب بشكل غير توقعي؛ إذ يدّعي نصفها وجود نوع من الإدراك لم يتطور لديها بعد. لكن هذه طريقة غريبة للحديث، والشيء الطبيعي الذي يجب قوله، هو أنها تنبهه إلى وجود سبب خاص على غير العادة ([44]).

## 7. أسباب تقريبية

ربما تكون القيمة التي يتم بموجبها السعي قريبة، إن لم تكن متطابقة، مع قيمة النهاية. في المراحل النهائية من السعي التحويلي، قد أتمكن من الوصول إلى شيء قريب بما يكفي من القيمة النهائية لتبرير السعي. على سبيل المثال، قد أقدر أوبرا موزارت الخفيفة، وهذا يعطيني سببًا للاستماع إلى سمفونيته، وهذا يقودني إلى باخ. قد نحاول تكوين نوع من سلسلة من القيم التقريبية التدريجية لقيادة طالبة الموسيقى من الموسيقى التي تحبها إلى الموسيقى التي صممها الفصل لجعلها تقدرها. قد تبدو النقاط البارزة في مثل هذه السلسلة على النحو التالي: تايلور سويفت، البيتلز، روجرز وهامرشتاين، جيلبرت وسوليفان، بوتشيني، موزارت، باخ. السؤال هو، هل تمثل هذه السلسلة تحولًا طفيفًا في القيمة مع مرور الوقت، أم أنها تمثل قيمة واحدة تتوضح وتقرّب تدريجيًا؟ هل تقول، في النهاية، «الآن أرى ما كنت أطارده طوال الوقت»؟

في الحالة الأولى - التحول الدقيق - يجب أن نتخيل انتقال القيمة على أنه مشابه للانتقال من الأصفر إلى الأزرق على طول طيف الألوان بدرجات مختلفة وعلى نحوٍ غير محسوس. لكن هذا نوع من سيناريو «اذهب للتمرين، ابق لمشاهدة الفيلم». لسبب تأريض نشاط الشخصية الطامحة عندما تكون في المنطقة الصفراء يختلف عن السبب في المنطقة الزرقاء بطريقة تقسم سعيها إلى سلسلة من الأنشطة المنفصلة بشكل عقلاني. من حقيقة أنه من المستحيل تحديد أين ينتهي أحدهما والآخر يبدأ، لا يترتب على ذلك أنه لا يوجد فرق بين الاثنين. إذا كان توضيحًا تدريجيًا، فلا يوجد قلق مماثل: سيسترشد التحول التدريجي في القيمة طوال الوقت بإحساس الوكيل بأنه يتم تقريب بعض القيمة المستهدفة، مثل صورة تظهر تدريجيًا في التركيز. لكن هذا ما نعنيه عندما نتحدث عن

الأسباب التوقعية. فالسبب التوقعي هو مجرد سبب يدرك من خلاله الطموح، بطريقة غير مكتملة واستباقية، السبب الذي سيتصرف بناءً عليه بمجرد نجاح سعيه.

إن اللجوء إلى أسباب أخرى، سواء كانت تقريبية أو غامضة أو من الدرجة الثانية أو لأسباب التظاهر أو الإدارة الذاتية أو المنافسة، لا يغني عن الحاجة إلى إدخال نوع توقعي مميز من العقل. لا أدّعي أن قائمتي تستنفد جميع البدائل الممكنة، لكنني أعتقد أنها تغطي الكثير من المنطقة العقلانية. علاوة على ذلك، هناك نمط معين يعيد نفسه، مما يشير إلى استراتيجية عامة يجب أن يتبناها العقل التوقعي في مواجهة بعض المنافسين الإضافيين. إذا قال أحدهم أنه يمكن تبرير المساعي التحويلية واسعة النطاق من خلال أسباب المألوفة، فإن منظر الأسباب التوقعية سيحاول إثبات أن نوعًا فرعيًا (توقعيًا) فقط من الأسباب المألوفة يمكنه أن يأمل في تبرير سعي الطموح المميز.

وخلصت إلى أن الأسباب الجذرية هي الأسباب التي ترشد المساعي التحولية واسعة النطاق. كماأن السبب التوقعي متغير غير ناضج لسبب قياسي. يحرّك العقل التوقعي من خلال بعض الاعتبارات التي من شأنها أن توفر سببًا غير كافٍ. بيد أن العقل لا يتأثر بهذا الاعتبار الذي يراه موضع اهتمام؛ بل إنه يتأثر بهذا الاعتبار (سواء كان تنافسيًا أو تقريبيًا وما إلى ذلك) باعتباره احتياطيًا لواحد آخر. يستخدم العقل التوقعي الموارد الثمينة الوحيدة المتاحة له، وهي رغباته الحالية، ومرفقاتها، وما إلى ذلك، للإشارة إلى عدم كفاية تلك الموارد بحد ذاتها والتحرك نحو حالة قيمة أفضل.

قد يتساءل القارئ لماذا أستدعي نوعًا جديدًا من العقل بدلاً من التحدث عن فهم توقعي لسبب (قياسي). لا أعتقد أن الكثير معلق على ما إذا كنا نعلق خاصية كوننا توقعيين على سبب بحد ذاته،

على عكس جودة تخوف شخص ما من هذا السبب. اهتمامي هو مجموعة من الأفكار والإجراءات والرغبات والخيارات والمشاريع التي لا تظهر شكلاً معياريًا من العقلانية ولا يجب استبعادها باعتبارها غير عقلانية. إن تميز العقلانية التوقعية هو موضوعي، سواء أوضحنا ذلك كطريقة مميزة لفهم الأسباب أو كفهم لنوع مميز من الأسباب. لكن هناك اعتبارات تتحدث لصالح الصياغة الأخيرة. أحد السياقات التي قد نتحدث فيها عن أسباب توقعية هو شرح سبب قيام شخص ما بما فعله. في هذا النوع من الحالات، يضفي السبب التوقعي وضوحًا على بعض السلوك. إذا اخترنا التحدث عن «فهم توقعي» لسبب ما، فسيتضح أنه في الحالات التوقعية، لا تفسر الأسباب السلوك - بل تفسر الإدراك. ومن المحرج الحديث عن الأفعال التي تفسَّر من خلال الإمساك بها ومن الطبيعي التحدث عنها على أنها تفسر بالأسباب.

كما أننا نتذرع بالأسباب عندما نوصي بمسار عمل. لنفترض أن معلمة ما تخبر تلميذة لها أن تعدُّ بيان توضح به الأسباب التوقعية: يمكنها أن ترى، على ضوء ما تعرفه عن ذاتها وخبرتها أنها يجب أن تطمح نحوها. لا يمكن قراءتها على أنها تقول إن لديه فهمًا عميقًا، لأن هدفها هو توضيح شيء ينقصها. كما أنها لا تعترف بمثل هذا الإدراك - لأنه يفترض أنها ترى نفس السبب بشكل غير متعمق. يمكننا وصفها على أنها تؤكد بوجوب أن يكون لديه نوع من الفهم الذي لم يتشكل بعد؛ لكنها طريقة غريبة للحديث. الشيء الطبيعي الذي يجب قوله هو أنها تنبهه إلى وجود سبب خاص.

## III معضلة الفشل مقابل الإدراك

دعونا نتوقف برهة للنظر في معضلة نظرية الأسباب التوقعية ([45])، وما يتَّصل بها؛ فإما أن تقدِّر الشخصية الطموحة، على سبيل المثال، الموسيقى بدرجة ما، أو ألا تفعل. يزعم المعترض أنها في

الحالة الأولى لا تسعى نحو تقدير الموسيقى، بل نحو ترسيخ التقدير الذي تتمتع به بالفعل. لأنه إذا كان لديها بالفعل إدراك للقيمة، فيمكننا أن نشرح لها أسباب دراسة الموسيقى بالإشارة إلى الأسباب (العادية، غير التوقعية). ثم يقدم المعترض حجته الأخرى: إذا لم يملك المعني أي تقدير للموسيقى على الإطلاق، فإنه لا يستطيع حتى أن يطمح نحو ذلك. إذا كان يدرك القليل جدًا من القيمة التي يجب أن تسترشد بها بأي شكل من الأشكال. إنَّ أفضل ما يمكن أن يفعله مثل هذا الشخص، هو دراسة ذلك الفصل لأسباب خاطئة تمامًا، ثم يتفاجأ عندما يجد أنه يستمتع أيّما متعة بذلك.

دعوني أبدأ بالشق الثاني من المعضلة؛ قد يكون المعترض محقًّا في هذا، دون قليل من الإدراك للقيمة، قد يجنح بالطموح نحو التباطؤ، فمن غير المرجح أن يطمع صاحب القرار بالتحول للأفضل مع بعض المعاني الغامضة، ودون أدنى إدراك للقيمة المحددة التي سيكتسبها، لذا يُستبعد تحقيق أي تقدّم في حالة كهذه. ولنتأمل كمثال على ذلك، الفصل الرائع في رائعة تشارلز ديكنز (قصة مدينتين) الذي يعبّر فيه سيدني كارتون عن مشاعره تجاه لوسي مانيت وهو مخمور في حالة سكر؛ فقد وصف ديكنز هذا المشهد بالآتي: «سحابة من اللامبالاة طغت عليه وأحاطته بمثل هذا الظلام المميت» (ص261). إذ ليس في نيته مغازلة مشاعر لوسي البتة، معلنًا في أول حالة تبادل في المشهد: «لقد فات أوان ذلك، لن أكون في يومٍ من الأيام أحسن مني اليوم. سأنحدر إلى درك أدنى، ولسوف تزداد حالتي سوءًا». مع شعور بالارتياح لعدم مبادلته المشاعر ذاتها:

> «لو تيسّر لكِ يا آنسة مانيت أن تبادلي هذا الرجل الذي ترينه أمامك حبًا بحب، برغم ما تعرفينه من أنه مخلوق بائس، سكّير، مدمّر نابذ نفسه، إذن لأدركتي في هذا اليوم وهذه الساعة بأنه قد يقودك إلى البؤس، ويشدّك إلى الحزن والندامة ويُذبل نضرتك، ويُلحق بك العار، ويسفّ بك إلى

الحضيض، أنا أعلم أحسن العلم أنه ليس بمقدورك أن تحبيني، ولست أسألك شيئًا من ذلك، بل إني أشكر الله على تعذر هذا الأمر»([46]).

تتوسل لوسي السيد سيدني وتحثّه على الطموح: «يا سيد (كارتون)، أرجوك فكّر مجددًا! حاول مرة أخرى» بينما يرفض، مصراً على أن الوقت قد فات. فهو لا يستطيع حتى أن يبدأ، لأنه لا يعرف تمامًا ما كان يحاول أن يفعل. إذ يجد إدراكه لقيمه يأخذ بالتلاشي تدريجيًا، أشبه بالحلم، إذ يرى فقط احتمالية ضئيلة لأن يكون مختلفًا. ولا يقترب في الواقع من إدراك ماهية القيم التي سيكتسبها أو يسعى نحوها ليصبح مختلفًا، ولذلك يتسلل إليه شعور انعدام فرص التغيير بالنسبة إليه. وهو لا يستطيع، كما كان الحال، أن يتصور نفسه مختلفًا. فقد شغفه بالحياة يترنح فحسب. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الترنح يعني شيئًا. إذ يغمر (سيدني) بمزيج من الندم والحسرة، إذ لم يعتقد أبدًا أن يستشعر ذلك مرةً أخرى، وعلى الرغم من أن هذا الشعور لا يكفي لحمله على فعل شيء ذي قيمة في حياته، إلا أنه يقوده نحو التضحية بنفسه من أجل لوسي في نهاية الرواية. ومع ذلك، لا يمنحه ذلك الشعور ما يلزم ليصبح شخصاً أفضل. الطموح، خلافًا لذلك، يستوجب بعض الشعور بالقيمة المحددة التي يوجه المرء نفسه نحوها. فهل يترتب على ذلك أن يكون الطموح -ببساطة- مدفوعًا بأسباب عادية؟ لا أعتقد ذلك.

يخطئ المعترض في افتراضه القائل إن توجيه إدراك المرء نحو قيمة ما يمكن تفسيره بأسباب غير توقعية. إذا كان نشاطك في الاستماع للموسيقى موجهًا إلى الرغبة في الموسيقى أكثر مما تفعل حاليًا، أو إلى حد أدنى، فلا يمكن تفسير هذا النشاط -على نحوٍ غير توقعي- من خلال الرغبة التي لديك حاليًا. إذ ينظر لهذه الرغبة بشكل تجريدي عن أساسها الطموح (والتوقعي)، وتفسّر فقط

السعي وراء إشباع تلك الرغبة. كما لا يمكن تفسير مدى عمق هذه الرغبة أو شدة كثافتها ([47]). إن السبيل الوحيد للتغلب على هذه المعضلة، يتمثل في إدراك صاحب الفكر التوقعي جزءًا من القيمة التي يسعى إليها، وعلى هذا يتحول سعيه إلى الجزء الذي لم يدركه بعد بالتحديد.

## VI أسباب داخلية

تشكل الأسباب التوقعية تحديًا جديدًا للنظرية الداخليانية ([48])، يتعلق بالأسباب العملية ([49]). إذ تحدد النظرية الأسباب الدافعة، وما تتطلبه لحث أحدهم على القيام بفعل ما. ويرى المنظرون أن أسباب صاحب القرار يجب أن تتناسب بطريقة ما مع رغباته، حيث يفسّر هذا المصطلح تفسيرًا موسعًا ليشمل المصالح والالتزامات والملحقات والتفضيلات وما إلى ذلك. وكان قد تبناها برنارد ويليامز (Bernard Williams) لأول مرة عام 1981، وحظيت النزعة الداخلية منذ ذلك الحين بقبول واسع النطاق، ويجنح غالبيتهم في الوقت ذاته إلى رفض عنصر من عناصر وصف ويليامز للموقف.

ولنتأمل هنا الفرضيات الداخلية التالية:

> شرط التحفيز(م): إذا كان س سبباً في (ص)، فإن (ص) قد يكون قادراً على التحرك مدفوعًا ب (س).

> وإذا كان (ج) المسوغ، و(س) سببًا ل (ص) فيمكن التوصل عندئذ إلى (س) من خلال إخضاع مجموعة رغبات (ص) لإجراء عقلاني.

لقد اعتقد منظرو الداخليانية بكلٍ من الشروط التحفيزية والمسوغات، وعبّروا عن هذا المزيج بصيغ متعددة مثل:

> إذا كان (س) سبباً ل (ص)، وكان (ص) يتداول بطريقة عقلانية، من الناحية الإجرائية، مجموع رغباته الحالية،

فسيكون الدافع وراءه (س)([50]).

وقد أنكر منظرو الداخليانية أن يكون هناك شخصٌ ما في حالة تمنعه من الوصول إلى أسبابه الخاصة، وأصرّوا على أن الدوافع تبرر الأفعال في ضوء رغبات الشخص المعني. باختصار، أي أسباب من شأنها أن تدفعني، إذا كنت تتصرف بعقلانية. وفي الآونة الأخيرة، شكّك بعض الفلاسفة فيما إذا كانت الأسباب الداخلية قادرة على القيام بكلا هاتين الوظيفتين. إذ يعتقدون أن المحفزات والمبررات تستسلم لـ (المغالطة المشروطة)، التي تشكل بقعة عمياء، لأسباب تعتمد على عدم أهلية المرء([51]). ويصف ريتشارد جونسون (Richard Johnson)، شخصًا يذهب لرؤية طبيب نفسي، وذلك لأنه يوهم ذاته ويعتقد أنه جيمس بوند. إن (جيمس بوند) لا يستطيع أن يتوصل إلى هذا السبب بنفسه، لأنه لو كان في وضع يسمح له بالتفكير بشكل صحيح في هذه النقطة، فلن يحتاج (كما تقول القصة) إلى العلاج. وبالمثل، يصف مايكل سميث (Michael Smith)، خاسرًا متألماً غاضبًا جدًا من هزيمته، لدرجة أنه يميل إلى لكمة خصمه في نهاية اللعبة. وبالنظر إلى هذا الميل، لن يكون لديه سبب للاقتراب من خصمه في نهاية اللعبة ومصافحته، على الرغم من أن هذا هو بالضبط ما كان سيفعله نظيره العقلاني، ومن ثم فمن يتحكم بغضبه يكون لديه سبب للقيام بذلك.

ولقد زعم ريتشارد جونسون أن السبيل الوحيد وراء المغالطة المشروطة يتلخص في الاستسلام للمحفزات والمبررات، أو من خلال الاستسلام إما (للمحفز) أو (للمبرر). ومؤخرًا تقدّمت جوليا ماركوفيتس (Julia Markovits) 2011، بقضية الخيار الأول. حيث تزعم أن ثمة أسباباً مستقلة تستدعي التخلي عن المحفزات، حيث إن هناك ظروفًا معينة ودوافعَ، لا ينبغي أن تتوافر لنا. قد يُنصح الطيار الذي ينفذ عملية هبوط طارئة، بعدم التصرف من أجل إنقاذ المئات من الأرواح، لأن الدافع وراء هذا السبب قد يشكل

ضغطاً نفسياً كبيراً عليه، بقدر ما يتعارض مع أدائه للمهمة([52]). وتنادي بنسخة أضعف من النزعة الداخلية القائمة فقط على المبرر(ج).

سأبحث في القادم موضوع أن المنظرين -حتى الضعفاء منهم- مذنبون، ببيع العقلانية التوقعية على المكشوف. لكن أولًا سأطرح بعض المقدمات. يرى الضعيف منهم أن أسبابنا تعتمد بشكل عقلاني على رغباتنا. وقد يفسر المنظرون هذا الاعتماد العقلاني بعدة طرق: من حيث العقلانية الأداتية (ديفيد هيوم، شرحها كذلك بيرنارد ويليامز 1981)، ووجود طريق تداولي سليم، بيرنارد ويليامز (Bernard Williams) 1981، وغياب العيوب العقلانية، كريستين كورسغارد 1986 ((Christine Korsgaard، من العقلانية الإجرائية أو استدلال شخص عقلاني مثالي (جوليا ماركوفيتس 2011 و2012)، من تلبية معايير التناسق والتماسك بطريقة يمكن أن تكون مبررة بشكل منهجي، لدينا مايكل سميث (Michael Smith) ص114. كل هذه الطرق لصرف نقطة الاعتماد عند بعض التناظرية إلى الصلاحية الشكلية، فالطريقة المعنية لا تضيف أي مضمون إلى غاياتها، بل تأخذ المحتوى الموجود فيها بالفعل، وتظهر الأسباب المترتبة على ذلك. والفكرة هنا هي: نظراً لأن (جيمس بوند) لديه اهتمام بصحته العقلية، ولديه أيضاً شكل من أشكال المرض العقلي، فإن هذا يعني أن لديه سببًا لطلب المساعدة، حتى لو لم يكن هو نفسه في وضع يسمح له بتقدير هذا السبب. إنَّ التماس المساعدة نوع من السلوك الذي يتفق مع هدف الصحة العقلية، عندما يقترن مع وجود المرض العقلي. ويمكن أن نتكلم أيضا عن الإجراءات التي تتماهى أو تتوافق مع غايات المرء. قد يطرح المنظر وجهة نظره هذه ([53])، فلديك الأسباب التي تجعل المراقب عن طرف ثالث محايد يستدرجك إلى ذلك، إذا كان يستدرك الأسباب التي تدفعك إلى ذلك على نحو عقلاني إجرائي من رغباتك.

وهناك نقطة توضيحية سريعة أخرى؛ بمقدور المنظرين تقديم تفسيرات لأسباب داخلية مؤيدة ومدروسة. ولنأخذ برنارد وليامز (1981) مثالاً على قصة أوين وينغريف، الذي تصر أسرته أن رغبته بالتجنيد ليست سوى نتيجة للتقليد، على الرغم من كراهيته العميقة لكل ما هو عسكري. عندما يقول (ويليامز) أن (أوين) ليس لديه سبب للتجنيد، هل يعني أن (أوين) يفتقر لسبب يدفعه للقيام بذلك؟ من الصعب تصور شخصٍ في مثل ظروف(أوين) يمقت التجنيد كل المقت؛ حقيقة أن أسرته تريد منه ذلك تعدّ على الأقل دافعاً (ضعيفاً للغاية). ويفترض أنه حتى لو أتيح لأوين رؤية بعض الأسباب المحفزة على التجنيد، فإنه سيظل راغبًا في مقاومة إصرار الأسرة في تلك المسألة تحديدًا. مقاومًا الاحترام الذي يكنه للتقاليد، ورغبته في إرضاء والديه، والطبيعي أن يتضاءل ذلك كله بسبب كراهيته القوية للجيش. وفيما يأتي، سوف نضع الأسباب المؤيدة جانبًا: «إذا كانت (س) لديها سبب، يعني من الآن فصاعدًا، أن (ص) هو ما تطمح إليه (س)، مع مراعاة جميع الأمور المحيطة».

تكمن المشكلة في أن العامل العقلاني التوقعي لديه سبب، يجعل مراقباً ثالثاً عقلانياً تمامًا، يواجه صعوبة في استخلاص رغباته السابقة، من السياق الجاري. لنفترض أن طالبة الموسيقى لديها خيار بين قضاء ساعة من المساء في الاستماع إلى سيمفونية، أو تخصيص تلك الساعة لهواية تستمتع بها تمامًا. لنفترض أن الاستماع إلى الموسيقى، لن يخدم أي غرض لها باستثناء اهتمامها -الذي لا يزال ضعيفًا- في الاستمتاع بالموسيقى لمصلحتها الخاصة. يجب أن يوجهها مرشدها إلى ممارسة الهواية التي تتمتع بها بالفعل، على تطوير حبها الناشئ للموسيقى. لأن هذا العمل يتماسك بشكل أفضل مع مجموعة رغباتها واهتماماتها الحالية. ولكن إذا كانت هذه نصيحة تُطبق على الدوام، فلن يكون لدينا سببٌ لتطوير اهتمامات وقيم وعلاقات جديدة وما إلى ذلك مطلقًا؛ لأنه يوجد دائمًا شيء

آخر ممتع يمكننا القيام به، يرضي غاياتنا الأخرى بشكل أفضل من الشكل الجديد للقيمة المقدرة، التي لم نكتسبها كليًا حتى تلك اللحظة.

لا تكمن مشكلة الشخص المعني من موضعه الحالي، فقط لفقدانه خط نظر عقلاني يبرّر قيمة نشاطه حتى النهاية، بل إن داعم نظرية الداخليانية الضعيف، على استعداد لمنح ذلك الشخص أسبابًا أكثر ممّا يتخيلون. وعلى النقيض من قضية جونسون (جيمس بوند) أو قضية مايكل سميث الخاسرة، فإن المتفرج العقلاني المحايد ليس أفضل حالاً من صاحب القرار نفسه. وإذا كان بوسعه أن يتسبب بطريقة ما في وضع الشخص في المستقبل، حيث أصبح حب الموسيقى -كما نفترض- المتعة الجمالية المركزية في حياتها كراشدة، سيتبين لنا أنها ستستمع إلى السيمفونية على وجه التأكيد. ولكن الداخليانية تقتصر على استحضار ما ينبغي على المعني فعله، عبر تطبيق أسلوب عقلاني إجرائي على رغباته السابقة، يهتم، يحب، يؤيد، إلخ.

يتعين على مؤيد الداخليانية المتعقل نصيحتنا بالتمسك بالمتعة الفورية المتاحة، وتغليبها على الشروع في عملية شاقة تتمثل في تطوير الإحساس بشأن متعة جديدة. ويبدو أنه بذلك يقدّم لنا شكلاً من أشكال النصيحة التي ما كانت لتغضب أحداً بقدر ما تغضب (بيرنارد ويليامز) نفسه: انغمسوا في تفاهتكم! أزعم أن مؤيد الداخليانية ليس بمقدوره التقاط الفرق العاطفي، بين الطالبة السيئة، التي تشعر بالرضا عن سوء تقديرها للموسيقى، والشخص الذي يحمل التقدير ذاته، ولكنه يطمح بالتحول إلى محب للموسيقى. أريد الآن أن أفكر في بعض الردود من جانب مؤيد النظرية؛ بعض الرغبات التي يمكن أن يشير إليها، رغبات قد توضح لماذا كان لدى الثاني سببٌ للاستماع، بينما قد يفتقر الأول إليه.

أولاً: النظر في الرغبات التي تتطابق مع ما أسميته (الوجه التقريبي) للسبب. محبة الموسيقى الطموحة وعدت نفسها بالشوكولاتة لتحفيز ذاتها، والمحافظة على الاستماع، عبر تصور مشهد دخول درامي إلى قاعة حفلات موسيقية في أمسية ثلجية مقمرة. إنَّ الطالب السيء يفتقر لمثل هذه الحوافز. هل سيتمكن مؤيد النظرية من الإشارة إلى هذه الاختلافات في غاياتها، كتفسير للاختلافات في الأسباب؟ لا؛ فحتى ينجح المرء في تحفيز ذاته من خلال آلية، مثل الشهية أو الخيال، فلابد أن تتفوق قوة تحفيز السبب التابع على أهداف المرء النهائية، ولكن قوته التبريرية لا تستطيع أن تفعل ذلك. لذلك، على سبيل المثال، إذا كنت أحاول تحفيز ذاتي على فقدان الوزن، من خلال وعودها بشراء فستان لطيف، ولكن فقدان الوزن في الواقع سيحبط من غاياتي النهائية أكثر مما يرضي، ثم إن رغبتي في شراء فستان، لا يمكن أن تكون مصدرًا لأسباب وجيهة. وحقيقة أن محاولة فقدان الوزن تبتعد عن المنطق، إذ إنها تستلزم حلولاً غير منطقية لوضع حوافز تسّهل ذلك المشروع.

بدلًا من ذلك، النظر في جانب من الرغبات التي تتعلق بطريقة ذات مستوى أعلى، إلى الغاية البعيدة، على سبيل المثال، الرغبة في الاستماع إلى الموسيقى أكثر مما نفعل، الرغبة في معرفة لماذا كل هذه الجلبة، والموسيقى، أو الرغبة في التحول لمحب للموسيقى. حتى لو اتضح أن الطالب الجيد لديه هذه الرغبات، بينما يفتقر إليها السيئ، مشيرًا إلى هذا الاختلاف، كل ذلك لا يمكن أن يساعد مؤيد النظرية في تفسير حقيقة أن الطالب الجيد لديه سبب للاستماع. لأن الأساس العقلاني لهذه الرغبات العليا لا ينحصر في المنافع الخارجية، التي من شأنها توفير رغبة أقوى في الاستماع إلى الموسيقى، أو فهم مصدر الضجة حولها، أو أن يصبح من محبي الموسيقى. على الأقل ليس في الحالة التي أتخيلها؛ الشخص الذي

يريد أن يصبح محبًا للموسيقى من أجل إرضاء والديه، على سبيل المثال، لا يثير أي مشكلة لمؤيد النظرية. أمّا بالنسبة إلى (رغبته الإضافية)، تُضاف إليها دوافع مستقلة، يمكنها بالفعل تبرير اختيارها بطريقة داخليانية مباشرة. ولكن في حالة الطالبة الجيدة، فإن الأساس العقلاني لرغباتها العليا -سبب امتلاكها- هو مرةً أخرى، وببساطة، القيمة الجوهرية للموسيقى. وهذه قيمة ليس في وسعها تقديرها حق قدرها حاليًا. لذا تنحدر كل هذه الرغبات في تقييم الموسيقى، الذي أفترض أنه ضعيف للغاية، كما تمثل ضمانَ تبريرٍ داخلياني لفعل ما يصب في مصلحتها.

يُمكن، بدلًا من الادعاء بأن أسباب الشخصية الطموحة تستند إلى رغباتها، لابد أن نسندها إلى معتقداتها. هناك نوع من النزعة الداخلية ([54])، يُفضي إلى تأسيس رغبة عقلانية، أو رغبة في الحصول على الرغبة، ألا وهو الاعتقاد بقيمة الكائن الذي ترغب في التحول إليه. لماذا لا يمكن تبرير اعتقاد الشخص المعني، بأن الموسيقى ذات قيمة جوهرية، بشكل مستقل عن مشروعها المتمثل في تغيير استجابتها العاطفية للموسيقى؟ إذا كان هذا ممكنًا، وأعتقد أنه ممكن، فهناك نسخة من هذا العامل يمكن تحليلها تمامًا من حيث الأسباب الداخلية.

الشخص الذي يعتقد أن الموسيقى ذات قيمة، لكنه لا يستمتع بها كثيرًا، يأتي في نموذجين مختلفين. الأولى تُلزم نفسها بمعرفة قيمة الموسيقى تمام المعرفة، على الرغم من حقيقة أنها لا تستمتع كثيرًا عند سماع الموسيقى. قد تُحمل نفسها على الاستمتاع بالموسيقى أكثر أو لا، لمجرد أن حياتها قد تحتوي على متعة جمالية أكثر مما تعتقد. والواقع أن الاستماع إلى موسيقاها أمر يمكن توجيهه من خلال أسباب داخلية، لكن هذه الأسباب ليست عجيبة، لأنها لا تأخذ على عاتقها أن يكون لديها أي شيء لتعلمه، وهو أمر يتسم بالقيمة. إن التلاعب باستجابات المرء العاطفية بحيث تطابق

الطريقة التي يعلم بها المرء بشكل مستقل، ينبغي أن تكون ظاهرة حقيقية، ولكنها ليست الظاهرة التي أسعى إلى شرحها هنا.

ومن جانبٍ آخر، إذا اعتبرت إيمانها الخاص بقيمة الموسيقى تقديراً معيباً لقيمتها بطريقة ما، حيث إن التقدير الكامل يفترض التمتع المسبق بالموسيقى، فإن اعتقادها لن يكون كافيًا لإثبات محاولاتها للوصول إلى القيمة بشكلٍ عقلاني. وذلك لأنها لا تعتقد بصدق أن بمقدورها بالفعل تحمّل كلفة حصولها العقلاني الكامل، على القيمة التي تعمل من أجل اتصال أفضل معها. هذه هي الحالة التوقعية الثانية التي أرى أن مؤيديّ الداخليانية لا يستطيعون استيعابها. ومثل هذا الشخص على استعداد للعمل بجد، من أجل الاستمتاع بالموسيقى، أكثر مما يمكن أن يدعمه إيمانه بمنطق الداخليانية عقلانيًا. وتتفجر رغبة الشخص من شعوره بأن هناك قيمةً لابد من بلوغها أكثر مما كان بمقدوره هذه اللحظة، على اعتبارها، سواء إدراكيًا أو حرفيًا.

لماذا لا يؤيد منظرو الداخليانية أن يكون للطالب الجيد، بالإضافة للرغبات المذكورة أعلاه، أن يحظى بطموح لافت لتقدير الموسيقى؟ إذ نجد أن مؤيد النظرية منفتح بشكل كبير، حول أشكال الدوافع والغايات والنزوعات التي قد تشكل أساس أسباب المرء. لقد ارتأيت استعمال مفردة (الرغبة) على نطاق واسع، كما يفعل المنظرون ذواتهم في كثير من الأحيان، لحجب هذا النوع من الأسباب. وقد يتشكك داعم النظرية في أنني، أثناء حديثي هذا، قد استخدمتها بشكل أضيق وبطريقة تستبعد -إجحافًا- نوعاً واحداً من المواقف المؤيدة، ذات الصلة بالتمييز بين الطالب الجيد والطالب السيئ. لكن ليست معضلتي هذه. ولا أريد نكران استعانة داعم الداخليانية بمفهوم النزوع ليكون دافعًا بطريقة تفوق الأسباب، التي يمكن استخلاصها من حوافزهم الحالية. والمشكلة هي أنها لا تستطيع أن تفسح المجال لحقيقة أن كلّاً من تلك الدوافع دافعٌ

عقلانيٌّ. وبالنسبة لمؤيدي لنظرية، فإن السماح للمرء بالتطلع، في مجموعة التحفيز الذاتية، يعني ببساطة السماح للنزوع بالتحفيز، بطريقة غير متسقة وغير منطقية إجرائيًا.

ثمة أمر يعجز عن فعله مؤيد النظرية، ألا وهو استخلاص أسباب طالبة الموسيقى الجيدة، ليس فقط من طموحها، بل أيضًا من تطلعها العقلاني. فبحالتها، كما أشرت مسبقًا، لا تعطينا طريقة لمعرفة كيف يمكن أن تكون هذه العبارة () سوى تناقض لفظي. وفي هذه المرحلة، قد نشعر ببعض الحنين إلى التعليم الداخلي في المدارس القديمة. تنسب لي جوليا ماركوفيتس الأسباب، على أساس ما قد يتخذه الطرف الثالث المحايد، والمنطق المثالي كاستجابة لظروفه التحفيزية الآنية. أمّا بيرنارد ويليامز، فعلى خلاف ذلك، مهتم بالأسباب التي يمكنني الوصول إليها، مع جميع نقائصي وأوجه القصور لدي. والحق أن بيرنارد عليه إدراك ما (يمكنني الوصول إليه) بطريقة تتضمن مفهوم العقلانية، أي (يمكن الوصول إليه بعقلانية). لكنه مع ذلك لديه تفسير أوسع وأكثر مرونة بطريقة تحدد ما هو عليه. وهذا يعني الوصول بعقلانية إلى بعض الاستنتاجات. لا يبدو عليه الاهتمام بتحديد إجراء يمكن ضمان صلاحه رسميًا، ومن ثم استخدم شكلًا متطابقًا من قبل شخص عقلاني. بدلاً من ذلك، يبدو أنه يريد الادعاء بأن الشخص المعني عليه أن يكون في وضع، يسمح له بشكلٍ أو بآخر، برؤية طريقه نحو سبب من الأسباب، يتعين عليه اعتباره ملكًا لها. ومن هنا جاء مفهومه المشهور -عند البعض بشكل متفاقم- منفتح الذهن لما تتكون منه هذه (الأفضليات).

مال أتباع ويليامز إلى أن يكونوا أكثر تقييدًا مما كان عليه، وتحديدًا فيما يعتبرونه مفاضلات عقلانية. وقد يتبدى للبعض من دون هذه القيود عدم وضوح ما تقصد النظرة اسبعاده، وهذا ما يرقى إليه التناقض مع الخارجانية. تتشكل في خضم هذا مخاوف

جوهرية حول بعض أشكال المنطق التي يريد ويليامز الاعتراف بها. على سبيل المثال، يعترض سميث على الآتي: «الخيال عرضة لجميع أنواع التأثيرات المشوهة، منها مؤثرات يتمثل دور المنطق المنهجي في فرزها». (1995، ص 116)([55]). وأخيرًا، وكما لاحظت أعلاه، فإن المغالطة المشروطة دفعت الآخرين (على سبيل المثال، جوليا ماركوفيتش) إلى زجّ فكرة ما يمكن استنتاجه من خلال إجراء صحيح على مجموعة رغبات محددة في صميم الداخليانية.

ومهما كانت مساوئ داخليانية وليامز، فقد يبدو أنها في وضع أفضل لاستيعاب التعليل التوقعي بدلاً من التعليل الداخلي الضعيف. في الحقيقة، أعتقد أنه قد طرأت لوليامز فكرة، أنه ومن خلال التأكيد على دور الخيال في المنطق، كان يتجنب القلق بشأن النزعة التافهة التي كنت أصرُّ عليها هنا. فعندما يحذرنا من المفهوم الضيق للغاية، لما يمكن أن يكون عليه طريق المفاضلة السليم، مذكراً إيانا بأن «الخيال يمكن أن يخلق إمكانات ورغبات جديدة كليًا» (1981، ص 104-5)، وبهذا يكون قد وضع نصب عينيه مساعيَ تحويلية واسعة النطاق. وعلى ذلك يتحتم علينا استعمال تخيلاتنا لإدراك القيمة، التي يقدمها لنا شكل جوهري جديد من أشكال الحياة.

والمشكلة أن ليس بمقدورنا فعل ذلك بما يكفي لتوليد سبب داخلي؛ تلميذ الموسيقى يستخدم خياله حتى يعيش أجواء أمسية ثلجية، وهذا العمل الإبداعي قد يكون في غاية الأهمية ليدفعه إلى الأمام. لكنه لا يستطيع عبر ذلك، أن يتوقع القيمة الحقيقية التي تجلبها إليه الموسيقى. الخيال ببساطة لا يملك تلك القوة. إذ لا يهم مدى إحكام قبضتك على الأمر، التفضيلات لن تخطط لمسار من الحالة اللحظية للشخص المعني إلى ما أسميته الوجه البعيد لسببه التوقعي. لا يمكننا أن ننسب إلى الموارد الخيالية أو الاستكشافية الطموحة التي تجاوزت ظروفها التحفيزية الحالية، للحد الذي

تتصوَّر معه طريقها إلى القيمة الجوهرية وما سيكون عليه.

وقد يستجيب مؤيد النظرية لهذا النوع من التعليل عبر البدء في التشكك، فيما إذا كانوا يرغبون في استيعاب العقلانية التوقعية أم لا. ولا يعرف ما إذا كان مسار عمل الطالب المعني سينتهي مع نهاية المقرر الدراسي في واقع الأمر. هل نحن بصدد إسناد الأسباب التوقعية بأثر رجعي فقط، على أساس الأسباب الناجحة؟ قد يثير مؤيد النظرية النوع نفسه من الاعتراض، على الاعتراف بالعقلانية التوقعية التي يثيرها سميث عن فكرة وليامز عن الخيال، كمصدر للأسباب. وقد يتشكك فيما إذا كانت هناك حقيقة، بشأن ما إذا كان ما يفعله صاحب القرار في خدمة هذا الهدف غير المحدد عقلانيًا أم لا من الناحية النظرية. وقد يتساءل عمّا إذا كان بالإمكان حتى التأكد من أن الشخص الذي يرى أن لديه أسبابًا توقعية لا يفعل، أو العكس.

لعلني أسلّم بحقيقة أن المراحل الأولى من اكتساب القيمة قد تبدو ضعيفة بما يكفي لأن تكون بمنأى عن النقد العقلاني. بيد أن الطموح ينمو مثل الرغبة أو الأمل، ونحن نميل بطبيعتنا نحو عدم إخبار شخص أن عليه التخلي عن مثل هذه الرغبة على المدى الطويل، أو أن آماله العزيزة «غير عقلانية» من جوانب متعددة. وفي مرحلة ما على الطريق نحو هدفها، يدخل صاحب القرار مساحة، حيث تصبح طموحاته مناسبة في النهاية، على الرغم من أن الأمر يتطلب شخصيات تخبر ذاتها؛ إمّا: «حاول بجدية أكبر، يمكنك فعل هذا» أو: «استسلم، هذا العمل لا يليق بك». وبهذه المواضع التي نحكم من خلالها على وجود أو عدم وجود أسباب توقعية. يمكننا أن نرى الاتجاه الذي يتجه إليه شخص ما، وتقييم مساره على أساس العمل الذي قام به حتى الآن. نقيس ما إذا كان لديه ما يدفعه نحو نقطة النهاية، وما إذا كان من المعقول بالنسبة له المضي قدمًا، أو تجربة شيء آخر أكثر منطقية. أو بالأحرى، هل يفعل

أولئك الذين لديهم الخبرة والمعرفة ذات الصلة بالطموح.

وعلى الرغم من أن الأسباب التوقعية قابلة للنقد العقلاني، فإن الشخصية التي تكون في وضع يتيح لها تقديم هذا النقد، ليست ماركوفيتس، وحسّها المحايد والمنفصل والعقلاني تمامًا. إن هذه الملاحظة قد تزيد من تشويش المتعقل الداخلياني، وتدفعه نحو رفض عقلانية الأسباب الدنيوية، ولكنني أعتقد أن عليها بدلاً من ذلك التساؤل عن الافتراض القائل: بأن «العامل العقلاني كليًا» هو الحكم الكامل على جميع الأسباب التوقعية. وإذا صح الافتراض القائل: إن التفوق في التعامل مع العقلانية الإجرائية وحده -وهو نوع من البراعة التحليلية- يضع شخصاً في وضع يسمح له بتحديد الأسباب التي يمتلكها الشخص، فإن الفلاسفة سيكونون أفضل كثيراً في تقديم المشورة، بشأن أي نوع من المواضيع العملية، مما نحن عليه الآن. ومن الأهمية بمكان أن نأخذ في الاعتبار مجموعة الأمثلة، التي نناقش بها نحن الفلاسفة العقلانية العملية، وكونها لا تمثل عينة عشوائية. يميل الفلاسفة، بشكل معقول جداً، إلى الانجذاب نحو الأمثلة التي توفر الوصول الفوري المدهش. ويستطيع «المراقب العقلاني المحايد» أن يقرر دون أن يرغب في أي شيء، أو أن يفعل أي شيء، أو أن يكون لديه أي خبرة خاصة، أن يرى كسر البيضة وسيلة عقلانية حتى نعدُّ العجة، وأن ترك البيضة سليمة لا يعدُّ وسيلة عقلانية تحقق الغاية ذاتها. ولكي نتخذ قرارًا ذا صلة، فإن كل ما يحتاجه المرء هو فهم ماهية البيض، وما هي العجة. وعند التحدث إلى جمهور الفلاسفة، بدون أي كفاءة عملية خاصة، من المفيد أن نجد العبرة من أمثلة يمكن أن يقيّمها أي مراقبٍ عقلاني.

ولكن لابد لنا من الحذر من اعتبار قابلية التقييم هذه سمةً من سمات العقلانية العملية ذاتها. على سبيل المثال، ولنتأمل هنا صعوبة تحديد ما إذا كانت دورةً مكثفة، أو سنواتٍ من الاستماع

غير الرسمي، أو موسماً من حضور الحفلات الموسيقية التي تمثل الوسيلة العقلانية، لكي تحقق محبة الموسيقى المنشودة تطلعاتها. لا يعرف المرء الإجابة على هذا السؤال بمجرد معرفة العناصر ذات الصلة. ولا حتى سيد العقلانية الإجرائية، يجرؤ على الإجابة على مثل هذا السؤال، إذا لم يكن لديه أي اهتمام بالموسيقى.

قد تكون بعض أشكال العقلانية العملية أو اللاعقلانية واضحة فقط لأولئك الذين تم تشكيل مشاعرهم (رغباتهم، عواطفهم، فكرهم) من خلال الممارسة المعنية. بالإضافة إلى ذلك، كثيرا ما تستدعي هذه الأحكام، معرفة شخصية بالموضوع، الذي يجري التشكيك في عقلانيته. حتى عندما يقوم الخبير بتقييم موضوع يعرفه تمام المعرفة، فإنه غالبًا ما يكون غير قادر على الحكم على ما إذا كان الطموح منطقيًا أم لا، حتى يكون أمامه نطاق فعلي من الممارسة. فالتفكير في احتمالية نجاح شيء ما ليس البديل المعقول لمحاولة فك رموزه.

ولا يعني ذلك أن الضد من عقلانية الطموح، هو الحكم بشأن ما إذا توافر للشخص سبب توقعي، فمن المرجح أن يصدر على أساس فترة تجريبية أو ما شابه، أو دليلاً على محاولات سابقة مماثلة، أو لعله يستدعي التعارف الشخصي، والمودة الشخصية للموضوع المعني، وهدفها التطلعي على حد سواء. إن أحكام الممارسة العملية اللاعقلانية تتطلب في بعض الأحيان خبرة عملية.

نكتسب معظم معارفنا العملية، وربما جميعها، من الاستجابة لتجارب الماضي. وقد تمحور اهتمامي في تلك الحالات حيث كانت التجربة التي نستجيب لها هي التجربة التي سعينا في السابق نحو تحقيقها؛ بالإضافة إلى ذلك، كنّا مدفوعين بأسباب (توقعية)، نتج عنها هذه الاستجابة. وفي تلك الحالات، نرشد ذواتنا نحو قيم أو رغبات، أو التزامات جديدة تمخضت عن تجاربنا الماضية. وعملية

التوجيه الذاتي هذه ليست سوى نوع من التعلم العملي. ونظرًا لأن عملية تعلّم شكل جديد من التقييم، ليست عملية توضيح، أو تصيير للقيم التي يمتلكها المرء، حتى تبدو متسقة بالفعل، فإن الأسباب التوقعية تكسر قالب كل مؤيد لنظرية الداخليانية.

# الجزء الثالث

# علم النفس الأخلاقي

---

(30) أكراسيا، الذي يُترجَم أحيانًا ب (أكراسيا أو أنجلزيا،) هو مفهوم إغريقي يصف ضعف الإرادة أو عدم ضبط النفس أو حالة التصرف ضد الحكم الأفضل. (المترجمة)

(31) بعض الأشخاص المندفعين، وليس كلهم، يفشلون عند سؤال «لماذا». «لمجرد أنني أشعر بذلك» قد تبدو لأحدهم إجابة ممتازة، بينما لا تمثل للآخر إجابة البتة.

(32) كما هو الحال في مثال فرانكفورت (1971) للطبيب الذي يعالج مدمني المخدرات: فهو يريد أن يفهم جاذبية إدمان المخدرات دون أن يجرّب الإدمان فعليًا.

(33) السبب المعني هو على الأقل سبب محفز، وقد يكون أيضًا سببًا معياريًا.

(34) على الرغم من البحث عن تحذير: تمثل هذه القائمة التغييرات الكبيرة إلى حد كبير في حياة أي شخص. بيد أن ثمة أشخاص أشخاص بالكاد تحدث لهم مثل هذه التغييرات.

(35) تهدف الأسباب الاستنباطية لدافيد شميدتز (1994) إلى القيام بالعمل الذي أنسبه أنا للأسباب التوقعية، لكنها تفشل في هذا المعيار: يفصل شميتز عقلنة النهاية عن العملية التي تصل بنا إليها.

(36) أشكر كيت مان على هذا المثال، وعلى مساعدتي في رؤية أهميته.

(37) انظر لكتابيّ إريك ويلاند ((Eric Wiland 2014، وروبرت ومكغراث (Robert E. McGrath) 2011.

(38) Tripos: في جامعة كامبريدج، تعتبر Tripos أيًا من الامتحانات التي تؤهل المرحلة الجامعية للحصول على درجة البكالوريوس أو الدورات التي يأخذها الطالب للتحضير لها. على سبيل المثال، يقال إن طالبًا جامعيًا يدرس الرياضيات يقرأ من أجل الحصول على Tripos الرياضي، بينما يقرأ طالب الأدب الإنجليزي في Tripos الإنجليزية. (المترجمة)

(39) mock-aggression : العدوان الوهمي أو الصوري، السلوك الذي يشبه العدوانية ولكنه يفتقر إلى الأذى، يُنظر إليه عادةً في مجال الطفولة ولم يفحص بعد لدى البالغين. (المترجمة)

(40) ربما يكون أكثر حظًا فقط، لأن هناك مُثلًا سيئة وأدوارًا جيدة (أخلاقيًا) للممثلين.

(41) لابد أن أشير إلى أنه ليس كل شخص غير مدخن يطمح للإقلاع عن التدخين. من الممكن أن يكون لديك هدف أبسط يتمثل في تعديل السلوك العام، كما في حالة (سو) التي تفرط في الإنفاق (انظر أعلاه). تتميز غير المدخنة الطموحة بحقيقة أنها لا تريد فقط التصرف بشكل مختلف، ولكن أيضًا في رؤية الأشياء بشكل مختلف، والتوقف عن الميل نحو الاستهلاك.

(42) جان أيريس مردوخ هي كاتبة وفيلسوفة وناقدة أيرلندية اشتهرت بأعمالها الروائية حول الخير والشر، وعن العلاقات الجنسية، وعن الأخلاقيات، فضلًا عن قوة اللاوعي. تعتبر من أهم الكتاب البريطانيين في القرن العشرين، حيث صنَّفت صحيفة التايمز البريطانية مردوخ الثانية عشرة على قائمة (أعظم 50 كاتب بريطاني منذ عام 1945م). (المترجمة)

(43) «الأسباب الشخصية» لديفيد شميتز (1994) هي أقرباء لأسباب ثانوية. الغاية المثالية هي غاية تتحقق من خلال الوصول إلى غايات أخرى. يقدم Schmidtz مثالاً على Kate، التي انتهت بفعل شيء ما في حياتها وتسعى لتحقيق هذه الغاية من خلال الذهاب إلى كلية الطب. تدعي شميتز أنها تقدر الطب كغاية في حد ذاته، لكنها تقدره أيضًا كطريقة لتحقيق نهاية حياتها المتمثلة في القيام بشيء ما في حياتها. الادعاء المركزي لورقة شميتز هو أن النهايات المعدنية تسمح لنا باختيار النهايات النهائية. ولكن كيف يتم الانتقال بين النهاية العامة والنهاية الخاصة؟ تقول شميتز «في مرحلة ما، خلصت إلى أن الذهاب إلى كلية الطب وأن تصبح طبيبة سوف يمنحها المهنة التي تريدها» (1994: 228). والسؤال هو ما هو المكان الذي استنتجت منه هذا؟ هل كان الاختيار العشوائي من بين الغايات التي تمثل نهايتها العامة؟ في هذه الحالة، لم يكن لديها سبب لمتابعة الطب بشكل خاص. أم أن لديها رغبات أخرى (مثل الثروة) يتحدث عنها الطب؟ في هذه الحالة، سيكون سعيها لتحقيق نهايتها مفيدًا، كما يريد شميدتز أن ينكر ذلك. ولكن هناك احتمال ثالث، وهو أنها استقرت على نهايتها لأنها أدركت قيمتها تدريجياً - وفي هذه الحالة يكون سببها العقلي في حد ذاته سببًا متهورًا. في ظل غياب التفكير الغريب، لا تستطيع الغايات اللغوية تفسير التطور العقلاني ولكن غير الأداتي للغايات النهائية.

(44) إن التمييز الذي أقوم به هنا، هو تمييز بين إجراء قمنا به بالفعل والتوصية بعمل ما يجب، لا ينبغي الخلط بينه وبين التمييز بين الأسباب المحفزة والمعيارية. جميع الأسباب العملية التي نوقشت في سياق هذا الكتاب هي (على الأقل) أسباب محفزة، أي أسباب من المحتمل أن تفسر بعض الإجراءات. (هناك عدد من الطرق لتوضيح التمييز المعني هنا، انظر كتاب مايكل سميث Michael l smith (1987.) تقدم الأسباب المعيارية بعض المتطلبات لسلوك الشخص المعني، من وجهة نظر الأخلاق أو الحصافة على سبيل المثال. إذ إن العديد من الأسباب المعيارية تكون بطبيعة الحال أسباباً محفزة. ترتبط مسألة ما إذا كانت هناك أسباب معيارية غير محفزة ارتباطًا وثيقًا بمسألة ما إذا كانت هناك أسباب خارجية (انظر أدناه). من الجدير بالذكر، على الرغم من هذا، أن جميع الأسباب المحفزة لها نوع من الادعاء بالقوة المعيارية. إذا قلت: (سو) فعلت ذلك لأن خلاياها العصبية تعمل بطريقة كذا وكذا، فأنا أقدم سببًا

لتفسير أفعال (سو)، لكنه ليس سببًا محفزًا. ولا يبرر عملها. «العقل يبرر الفعل فقط إذا قادنا إلى رؤية شيء ما رآه الفاعل، أو اعتقد أنه رآه، في عمله.» (ديفيدسون 19801، ص 3). تشرح الأسباب المحفزة عن طريق التبرير، ولذا يجب أن تقدم بعض التبرير، وإن كان جزئيًا للفعل. كما يشير سميث، فإن الأسباب المحفزة لها «دور التبرير من منظور القيمة التي يجسدها السبب ذاته». ومع ذلك، فهو يصر على إسناد الأسباب التحفيزية، «الحد الأدنى من التبرير الممكن»، ويؤكد على احتمال أن يكون التبرير جزئيًا فقط؛ «ما فعله الشخص المعني حتى من وجهة نظره» (ص 38-39). لتوضيح هذه النقطة، أستعير مثال ديفيدسون عن رجل لديه دائمًا (ين) يشتري به الخمرة، وهذا ما يفعله. لدينا تفسير، وإن لم يكن مبررًا، لفعلة الرجل. يمكن القول إن هذا المثال يأتي بنتائج عكسية؛ لأننا قد لا نشعر بأن لدينا تفسيرًا جيدًا جدًا بسبب شرب الرجل المعني للخمر. يبدو لي أنه إذا كان هناك تبرير، فلابد أن يكون جزئيًا مفتقدًا للكمال. إن الأسباب المحفزة والمعيارية قد يكون من الصعب فصلها عن بعضها البعض أكثر مما هو مفترض بشكل قياسي.

(45) أشعر بالامتنان نحو الشخص المجهول الذي عرفني على هذه المعضلة.

(46) النصوص المقتبسة من رائعة تشارلز ديكنز (قصة مدينتين) نقلها إلى العربية المترجم الراحل منير بعلبكي. (المترجمة)

(47) وعلى هذا فقد يتفق مناصرو الطموح مع غيلبرت هارمان (Gilbert Harman)2014 ضد لوري آن باول (Laurie Ann Paul) 2015، في أن الأشخاص الذين وصفتهم لوري باول يتمتعون بقدر من الإدراك للقيمة النهائية. لذا فالادعاء بأن الحمل والولادة، على سبيل المثال، ظاهرتان مرتبطتان بطموح، لا يرتكز على افتراض جهلنا بما سيكون عليه الحال.

(48) (Internalism and externalism): الداخليانية والخارجيانية طريقتان متناقضتان في تفسير موضوعات مختلفة في مجالات عديدة من الفلسفة. ويشمل ذلك الدافعية البشرية والمعرفة والتسويغ والمعنى والحقيقة. ينشأ التمايز في العديد من مجالات الجدل بمعانٍ متشابهة، ولكن متمايزة.

(49) أما مناصرو الأسباب الخارجية مثل ديريك بارفيت ((Derek Parfit) 2011 فيذهبون إلى ما هو أبعد من إنكار الأسباب الداخلية حين يؤكدون أن الأسباب الخارجية ليست قائمة فحسب، بل إن جميع الأسباب خارجية، أي لا تُنسب إلى دوافع.

(50) بحذف الإشارة إلى المعتقدات، أستبعد الاختلاف، غير المادي هنا، بين الأسباب الذاتية والموضوعية. قد يتم التوصل إلى سبب شخصي عن طريق المداولات من مجموعة رغبات الشخص المعني الحالية ومجموعة المعتقدات الحالية في حين أن الأسباب الموضوعية تفترض مسبقًا التداول بين مجموعة معتقدات صُحِّحت بغرض التزييف، واستكمالها بأي معتقدات حقيقية مفقودة (وذات صلة). انظر جوليا ماركوفيتس (2011) وطريقتها في صياغة التميز.

(51) ورغم مزاعم جوليا ماركوفيتس (2011) أن بوسع المرء أن يوسع فئة الحلقات المضادة لتشمل تلك التي تشبه أحجية كافكا السامة، أو الحالات التي يكون فيها لدى المرء أسبابٌ عملية للاعتقاد، والتي لا يرجع فيها عجز العامل عن الوصول إلى السبب ذي الصلة إلى عدم منطقيتها، بل إلى بعض

القيود التي تضعنا عليها العقلانية.

(52) ومع ذلك، لدي قلق هنا: في بحث آخر (2010) تقول جوليا ماركوفيتس إن الفعل لا يستحق أخلاقياً إلا إذا كان وراء الدافع أسبابٌ تبرر الفعل أخلاقيًا. ليس من الواضح بالنسبة لي مدى توافق الأسباب الداخلية الضعيفة مع هذا الرأي، بالنظر إلى أن جوليا تفترض أن الطيار في هذا المثال يجب أن يُوكل (أخلاقياً) بإنقاذ كل تلك الأرواح. علاوة على ذلك، يبدو لي أن الاعتبارات التي تشير إليها في خاتمة بحثها لعام 2010، مثل الإشارة إلى أننا لسنا دائمًا على دراية بالاعتبارات التي تحفزنا، تتعارض مع تلك التي تستخدمها، في بحثها عام 2011، حيث تقف مع من ليس لديه محفزات مدعومة بمبرّرات.

(53) تشير جوليا ماركوفيتس إلى النقطة بهذه الطريقة في حاشية سفلية رقم (13) من ورقتها البحثية لعام 20112، تظهر الحاشية السفلية فقط في النسخة الإلكترونية من الورقة، والمتوفرة على موقعها الإلكتروني.

(54) وبالتحديد، هذا النوع من مؤيدي الداخليانية الذي يرى أن المعتقدات يمكن أن تثير الرغبات. انظر لكتاب نايجل (1970)،5 البيان المعترف به لهذا الرأي.

(55) وهذا يعود لمجموعة أسباب متنوعة.

# 3

# نزاعات الرغبة الداخلية والخارجية

## I مقدمة

### 1. تفرد ومناسبة الطموح

قدّمت في الجزء الأول (الفصلان 1 و2) من هذا الكتاب، أمثلة على الطموح وذكرت أنه لا يمكن تحليلها على أنها نواتج مباشرة لقرارات أن تصبح نوعًا جديدًا من الأشخاص أو عن طريق أنواع قياسية من الأسباب. وفي الجزء الثاني (الفصلان رقم 3و4)، أعمل في الاتجاه الآخر. أبدأ بظواهر معترف بها بشكل موحد، يمكن وصفها دون الرجوع إلى الطموح. ثم أناقش الإدراك الكامل لتلك الظواهر وما يتطلب منا التذرع بالطموح. وبينما يؤكد الجزء الأول على تميز الطموح، يبين الجزء الثاني أن الطموح يساعدنا على فهم الظواهر التي كان لنا فيها اهتمام مستقل. إنه يناسب الطموح في شكل أشمل.

محور الجزء الثاني هو شكل من أشكال الصراع - أسميه «الصراع الجوهري» - الذي حدده هاري فرانكفورت على أنه يدعو إلى تحليل متخصص. في الفصل الرابع، أوضح اتساع ظاهرة الصراع الجوهري، واستقلالها عن الطموح، من خلال إظهار أن أكراسيا (ضعف الإرادة) هو شكل من أشكال الصراع الجوهري. يمكن تحديد وجود صراع جوهري دون الإشارة إلى الطموح – بيد أنني أرى أن الأمر ذاته لا ينطبق على حل الصراع الجوهري. ويبين الفصل الثالث أن النزاعات الجوهرية لا يمكن حلها، أو حتى معالجتها، بأي إجراء من إجراءات صنع القرار. لأن الطموح المتناقض جوهريًا لا

يمكنه التعبير عن تناقضاته في شكل سؤال تفاضلي «هل يجب أن أفعل A أو B؟» عوضًا عن ذلك، أتحدث عن الصراعات الجوهرية – وأنها بقدر ما تستمر مع الوقت ويمكن حلها – إلا إن يمكن حلها عن طريق الطموح. وبالتالي فإن ظاهرة الصراع الجوهري توضح وظيفة واحدة من وظائف الطموح.

## 2. نظرة عامة على الفصل الثالث:

فيما سأسميه صراع الرغبة «الخارجي»، تدفع الرغبات الشخصية الطموحة نحو أفعال غير متوافقة. كما تكمن مشكلة الشخصية الطموحة في أنها كحقيقة طارئة، لا شيء يفعله من شأنه أن يجلب له كل ما يريد. ومع ذلك، هناك نوع آخر من إزالة الصراع، حيث تنجذب رغبات الطموح مباشرة ضد بعضها البعض. على سبيل المثال، قد يعيق الأمل الزائف في سعادة شخص ما الرغبة في رؤيته يعاني. في لحظة محبة ولكن حقودة، قد أكون ممزقة بين تلك الرغبات. لفت هاري فرانكفورت انتباهنا إلى الصعوبات الخاصة التي تواجه حل هذا النوع من الصراع، بحجة أننا نفعل ذلك من خلال التماهي مع رغبة ما ودحض الأخرى. وسأبين في هذا الفصل أن تحديد فرانكفورت/الرغبة الخارجية لا يمكن أن يحل هذه الصسراعات، التي أسميها بالصراعات«الجوهرية». سأستمر في اقتراح بدائل: كأن يتم حلها بالطموح. وأبدأ باستعراض موجز للمناقشة في هذا الفصل.

لا يقدّم هاري فرانكفورت سردًا يوضح لنا كيف يصبح الصراع جوهريًا. فإذا أخذنا في الحسبان توصيفه للأمثلة على نوعي الصراع، فإنني أناقش حتى ننظر إلى الصراع بشكل سليم، إذ يتعين علينا أولاً: إدراك رغبات العامل المتضارب في جوهره، التي تشكل أجزاء من قيم متضاربة في جوهرها. إن التضارب على مستوى القيمة يؤدي إلى كسر المنظور التقييمي للشخص المعني؛ فحتى نحصل على

استصواب لأحد الأشياء التي نريدها بالكامل، يجب أن تخرج عن وجهة النظر التي من خلالها يبدو الآخر مرغوبًا فيه. أقر بأنه، في هذا التحليل، يصبح من الصعب رؤية كيف يمكن حتى الصراع الجوهري. كيف يمكن للعامل أن يسكن في وقت واحد في وجهات نظر غير متوافقة؟ أرسم خطاً متوازياً في حالات الانقسام في الانتباه هذه؛ فالرغبات تتقاطع ضد بعضها البعض، من حيث إنها قادرة على الحصول على الرغبة الواحدة، إلى درجة أنها لا ترغب في الأخرى. ويمكن للمرء أن يعاني من رغبتين متضاربتين في جوهرهما، بقدر ما يجرب كلاً منهما بطريقة لائقة.

ورغم نكراني في نهاية المطاف للاستنتاج الإيجابي الذي توصل إليه فرانكفورت، والذي يقول: إن الصراعات الجوهرية قابلة للحل عن طريق تحديد الهوية، فإنني أقدم حجة لاستنتاج سلبي ذي صلة؛ إنَّ الصراعات الجوهرية ليست قابلة للحل بالطريقة التي نحل بها الصراعات الخارجية بشكل قياسي، بالتفضيلات على وجه التحديد. وعبر صياغة هذه الحجة، كما انخرط هاري في محادثة مع عدد من المنظرين الأخلاقيين الذين سعوا نحو إظهار أن هناك أفضليات حول صراعات القيمة لا يمكن حلها. ولقد قدمت الحجج التي تثبت القوة المحدودة للتفضيل دعماً للأرسطية (من قِبَل جون ماكدويل)، وضداً لكل من الكانطية (من قِبَل برنارد ويليامز)، والعواقبية ([56]) (من قِبَل ديفيد سوبيل David Sobel). والمميز في إسهام هاري فرانكفورت في سلسلة الحجج هذه، هو التزامه بفكرة أن الرغبات التي لا يمكن حل نزاعاتها، غير مركبة من الناحية النفسية. وعليه، فإن مسألة صراعات الأفضليات، التي يصعب القرار بشأنها، هي ما تتصدر المشهد بالنسبة له، وليس عند الآخرين.

ثمة منهجان أميزهما فيما يخص هذا الشأن، وقد لا يكون فيهما التنازع قابلاً للحل. أولًا: لا يستطيع صاحب القرار استخدام الأفضليات، للإجابة على السؤال المتعلق بأي خيارين عليه أن

يختار، أو بدلًا من ذلك، قد لا يمكنه حتى طرح هذا السؤال. إن حل هاري فرانكفورت للصراع الجوهري (تحديد الهوية) يستند إلى افتراض خاطئ، مفاده أن الصراعات الجوهرية لا يمكن مقاومتها عن طريق الأفضليات للسبب الأول. وأيضًا لأنه يعتقد أن الصراع الجوهري ينتهي عندما يقوم المعني بمراجعة رغباته. وفي الواقع أرى أن رغبات الشخص المعني التي تتعارض في جوهرها، لا يمكنها أن تحقق المسافة العاكسة عن صراعها، التي هي ضرورية حتى نتوصل إلى حالة عدم اليقين التي يتعين عليها استباق هذا القرار. هل يمكن لشخصٍ كهذا أن يحل صراعاته؟ أنني أثق في قدرته على فعل ذلك، من خلال الطموح الذي أصفه بعملية ممتدة زمنيًا، يعمل بها الشخص ليتحول للأفضل، وهذا هو حل الصراعات المتأصلة.

## 3. تعريف الصراع الجوهري:

هاري فرانكفورت (1976:248؛ راجع 1988:170) يميّز ما يسميه «نوعين من صراع الرغبة». يوضح التمييز مع زوج من الشخصيات الطموحة تقريبًا على غرار هؤلاء:

-ذوّاقة متردد:

سيستمتع الرجل بحضور حفل موسيقي كلاسيكي والذهاب إلى الفيلم الذي يعرض في نفس وقت الحفلة الموسيقية. يقول فرانكفورت إنه «سيحل المشكلة التي يمثلها هذا الصراع بمجرد تحديد أي من الأمرين المعنيين يفضل القيام بهما». إذا قرّر حضور الفيلم لكنه لم يتمكن من الحصول على تذكرة، «سيكون من الطبيعي جدًا أن يعود إلى خياره الثاني ويذهب إلى الحفلة الموسيقية» (1976:249).

-الزوجة الحاقدة:

تريد المرأة إرسال رسالة زوجها بالبريد، كخدمة له. لكن علاقتهم

تتسم بالتعقيد. لكنها تعلم أن محتوى الرسالة سيجعله أكثر سعادة. كنت قد عدّلت المثال الأصلي لفرانكفورت، حيث الفعل الحاقد هو عمل خطابي، وهو موجه ضد أحد المعارف غير الرسميين. أستشهد بالمثال الأصلي لاحقًا في القسم – قد تكون رغبتها بعدم إرسال الرسالة تقابل مخاوفه من الحيوانات الأليفة. لكنها أيضًا تشعر بالمرارة والغضب الشديد منه بسبب قسوته تجاهها، وتهيجه الشديد (من الحيوانات الأليفة المزعجة!)، وافتقاره إلى المبادرات الرومانسية. بجانب صندوق البريد، ترى علبة قمامة، وتعتريها رغبة في رمي الرسالة بحذر في القمامة بدلاً من إرسالها بالبريد. لنفترض أنه في النهاية، يتفوق الحب على النكاية، وتصل إلى مقبض صندوق البريد - لكنها تجده مغلقًا. بحسب ما يرى فرانكفورت «هذا لن يؤدي بطبيعة الحال إلى لمعرفة ما إذا كان بإمكان ذلك أن يرضي رغبة دون الأخرى.» (1976:249).

دعونا نسمي صراع الجمال «خارجي» و «جوهري» للزوجة. كنقطة أولى في تفسير هذا التمييز، قد نفترض أن الاختلاف يكمن فيما إذا كانت المحتويات المتعمدة للرغبات هي نفسها متضاربة. فالزوجة، رغبة منها في ايذاء زوجها، ترغب في عكس ما ترغب فيه عندما ترغب في مساعدته. وفي رغبتها في إيذائه، ترغب في أن يكون أداؤه سيئًا، بينما عند رغبتها في مساعدته، ترغب في أن يكون أداؤه جيدًا. الذوّاقة، من ناحية أخرى، لا يرغب في مشاهدة فيلم. إنه يرغب في شيئين - مشاهدة فيلم وحضور حفل موسيقي - صراعه «في العالم فقط». ليس من الخطأ القول إن الصراعات الجوهرية تتميز بهذه التناقضات الداخلية، لكن لعل تقديم هذا كأساس للتمييز متسرع بعض الشيء. إذ أن هناك مشكلة حول كيفية تفرد الرغبات التي تظهر في هذه الصراعات.

من الممكن اختيار المحتوى المتعمد لرغبة معينة في أي مكان على طول سلسلة متصلة من الكائنات التي تتراوح من بعض التركيبات

المجردة إلى أقصى حد («السعادة»، «التصرف بشكل جيد»)، من ناحية، إلى فعل معين، من ناحية أخرى. يمكننا استغلال هذه الحقيقة لخلق مظهر التناقض بين الرغبات المتضاربة خارجيًا أو ظهور عدم التناقض بين الرغبات المتضاربة جوهريًا. الشخص الذي يرغب، على سبيل المثال، في أن تكون الطاولة ثقيلة وألا تكون ثقيلة لديه رغبات متناقضة (على الأقل بمعنى واحد). لكن ربما يرغب في أن تكون ثقيلة لأنه لا يريد أن تنقلب بسهولة، لكنه يرغب في أن تكون خفيفة لأنه يريد أن تكون سهلة الحركة عندما ينتقل. صراعه خارجي، على الرغم من حقيقة أنه يمكننا وصفه بأنه شخص يرغب في أن تكون هناك اقتراحات متناقضة. أعيد وصفه، ما يريده هو شيء لا يمكن تجاوزه ومنقوله، ولا يوجد تناقض هناك. ضع في اعتبارك الذوّاقة مرة أخرى. بقدر ما يقرر الذهاب إلى الفيلم، ويرى أن هذا يستلزم عدم حضور الحفل، قد نقول إنه لا يرغب في حضور الحفل. رغبته في حضور الفيلم هي الرغبة في عدم حضور الحفل. في حالة الزوجة، يمكننا «إخفاء» الجودة الجوهرية لنزاعها من خلال وصفه بأنه رغبة في إرسال الرسالة بالبريد مقابل الرغبة في رميها في سلة المهملات.

حتى ننظر إلى النوعية الجوهرية لصراع الزوجة، لابد أن نستبعد بعض قصص الماضي، التي تفسر رغباتها. ولنفترض -على سبيل المثال- أنها تريد أن تلقي بالرسالة بعيدًا، لتلقنه درسًا، لاعتبار وجودها حوله من المسلّمات؛ وهو جزء من خطة غير مدروسة ربما، لإنقاذ زواجهما. إنها تؤذيه بغرض مساعدته، وبدلًا من ذلك، تعلم أن الرسالة مليئة بالمفاجآت المدمرة، لذا تساعده عبر تدمير مكانته المرموقه. وإذا كانت تساعده من أجل إيذائه، أو العكس، فإن خيارات البريد والقمامة -كما هو الحال بالنسبة لمتذوق الفن- مطلوبة على أساس تفضيلي. وإذا تبين لها أنها لا تستطيع أن تؤذيه (تساعده) من خلال إرسال الرسالة، أو تستطيع أن تفعل ذلك،

بدرجة أقل، من خلال رميها بالقمامة، فإنَّ من الطبيعي تماماً بالنسبة لها، في نظر هاري فرانكفورت، أن تعود إلى اختيارها الثاني. وعلى نحو مماثل، إذا كان كل من الرغبتين يخدم قيمة ثالثة، مثل تعزيز الحياة السياسية للزوجة: «يفضله الناخبون الذكور من ناحية. ومن ناحية أخرى، تبغضه الناخبات. كما تحتاجهن أمسّ الحاجة في الوقت الراهن. إذا فعلت أشياء، مثل بدء إجراءات الطلاق، ستحصل على التعاطف أيضًا». والحق أنها تريد أن تؤذيه، ولكن هذا ليس مستوى صراعها. وهنا أيضاً، من السهل أن نتصور تراجعها عن خيارها الثاني الأفضل، إذا لم يكن بمقدورها أن تنجح مع الناخبات، من خلال التخلص من الخطاب، فستحاكم الرجال عن طريق إرسالها بالبريد.

إن تحديد الصراع الجوهري يتطلب أكثر من الإشارة إلى رغبات الشخص المعني وأضدادها. علينا أن نضيف أن هذا المستوى من الوصف يختار المستوى الذي تتعارض به رغباتها حقًا. وفي الجزء التالي، أقترح أن نتمكن من تحقيق هذا من خلال التحول؛ فبدلاً من النظر إلى الرغبتين بمعزل عن بعضهما البعض، يتعين علينا أن نضعهما في التوقعات التقييمية الأوسع نطاقاً التي يشكلان جزءاً منها. والمشكلة بالنسبة للزوجة هي أن رغباتها تتعارض على مستوى القيمة.

## II التقييم والنسب مختلطة

وعلى غرار نيكو كولودني (Niko Kolodny) 2003، وصامويل شيفلر (Samuel Scheffler) 2011، وجاي والاس (Jay Wallace) 2013، أرفض القول: إنَّ التقييم يمكن ببساطة تحديده بالإيمان أو بالرغبة. إذ إنني أوافقهم بمسألة النسب المختلطة، التي تتضمن تقييم كلٍّ من العناصر المعرفية والخلقية. يشرح شيفلر لماذا من الخطأ الاعتقاد بأننا نقدّر كل شيء نعتقد أنه ذو قيمة؛ إنَّ اعتقادنا

بقيمة بعض الأشياء يفوق كثيراً قدرتنا على استثمار أنفسنا شخصياً في تلك الأشياء، التي نستطيع حقاً القول: إنها ذات قيمة. وحتى نقدّر شيئاً ما، يجب أن نتعامل معه بطريقة تستغرق وقتا وجهدًا وممارسة. الإنسان له عمر محدود، وموارد لا يمكنه تكريسها لكل الأشياء التي يعتقد بقيمتها.

كان وليام جي والاس قد شدّد، معتمدًا على صامويل شيفلر، على الطرق التي يتجلى بها هذا التفاني في الروابط العاطفية بين الذات والشيء ذي القيمة. كما يصف صاحب التقييم «بالشخص الذي يخضع لمجموعة من ردود الفعل العاطفية المميزة، اعتمادًا على كيفية سير الأمور مع الشيء محل الاهتمام.» إن الإقدام على تقدير شيء ما يستدعي تقبّل التعرّض للأذى فيما يتصل بذلك الشيء؛ تصبح عرضة للقوى التي تهدّد الشيء القيم، أو تهدّد بإبعادك عنه. إذ إن التقييم ينطوي على ما هو أكثر من الاهتمام، فعندما نقدّر قيمة شيء ما، فإننا نقيّمه أيضاً على أنه جيد أو يستحق الاهتمام به على نحوٍ ما. ومن الممكن أن يكون الشخص ضعيفاً عاطفيًا تجاه شيء يفكر فيه تفكيرًا سلبيًا، ويتمنى ألا يهتم بأمره. عندما أُقدّرُ شيئاً، بالمقابل، وعلى النقيض من ذلك، أوافق على تورطي العاطفي معه. ومن ثم يبدو أن التقييم يشمل كلا المكونين العاطفي والمعرفي. لكن هناك المزيد.

وكان نيكو كولودني قد وجّه الانتباه نحو الصلة بين التقييم والاعتراف بالأسباب العملية. عندما يقدر المرء شيئاً ما، تتشكل لديه نزعة تحفيزية فيما يتصل بهذا الشيء؛ حمايته، الحفاظ عليه، والانخراط معه أو به. فالشخص الذي يقدّر شيئاً ما لا يستجيب له بشكل عاطفي فحسب بل يتفاعل معه أيضًا بشكل تحفيزي؛ ما يكون محط تقدير بالنسبة لي يحدّد شكل عقلانيتي العملية، من حيث إن قيمي تحدد ما يبدو لي شيئًا معقولًا لأفعله. فعلى سبيل المثال، إذا كنت أقدّر الفلسفة، فأنا مستعد للاستجابة لفرص

الانخراط فيها مدفوعة بالمحفزات. وبالمثل، إذا كنت أقدّر علاقتي مع صديقي، فأنا مستعد مثلاً، للرد على رسائل البريد الإلكتروني الخاصة به، والاتصال به، ووضع خطط للالتقاء به. إذا كنت أرى أن الفلسفة أو صداقتي ذات قيمة، ولكنني لا أميل نحو الانخراط في الفلسفة أو بذل أي جهد حقيقي للتواصل مع صديقي، فأنا لا أقدّر حقًا أيًا منهما. وهذا صحيح حتى لو كان لدي ضعف عاطفي يتجلى، على سبيل المثال، بالشعور بالذنب تجاه حقيقة أنني لم أنخرط في أي نشاط فلسفي أو أتصل بصديقي.

يلاحظ شيفلر عنصراً رابعاً في حساب القيمة. وبالإضافة إلى الطرق المعرفية والعاطفية والتحفيزية التي نستجيب بها للأشياء ذات القيمة، إذ يقول إن التقييم يشمل عنصرًا من عناصر المراقبة الذاتية؛ فعندما نشعر بالتقدير نحو شيءٍ ما، فإننا نتفاعل مع استجاباتنا الخاصة للكائن ذي القيمة، وخلال ذلك نمر بتجربة الاستجابات العاطفية المؤيدة، والتحفيزية الموصوفة أعلاه، على أنها جديرة أو مناسبة. ([57])

1. أجد شغفي نحو ركوب الدراجات النارية يأخذ بالتطور في فترة من حياتي، لا أستطيع فيها تحمل تكاليف استثمار الوقت أو المال الذي يتطلبه هذا النشاط. بالإضافة إلى ذلك، أطفالي صغار، وأرى أن مخاطرتي بسلامتي الشخصية، تصرفٌ غير مسؤول البتة. أتوق حقًا لركوب الدراجة النارية وأراها نشاطًا ذا قيمة، ولا أعتقد أنني مخطئة عندما أشعر بالسرور لاحتمالية القيام بذلك، لكن الآن ليس الوقت المناسب لذلك.
2. يتزايد شغف الأخ الأكبر بالسحر، وكذلك يفعل أخوه الأصغر الذي يملك مواهب استثنائية في

هذا المجال. قد يحكم الأخ الأكبر على قيمة السحر، ويكون لديه الدافع للقيام بذلك، ويشعر بالإثارة لإمكانية ممارسته ويحزن لفكرة التخلي عنه. ومع ذلك، قد يرى أن ردود الفعل هذه غير مبررة تمامًا. قد يدرك أيضًا أن للسحر قيمة حقيقية، غير أن شغفه مشكوك به، ويتبدى هذا بتردده في السماح لأخيه بالتألق في هذا المجال.

3. مصور، ينظر إلى صورة مشهد مروع، مندهش من جماله. يستمتع بجمال الصورة، ويميل في البداية إلى وضعها على الحائط، لكن عندما يعيد تفحصها يخاطب ذاته: «ما بالي أنا يا تُرى؟ لماذا أهتم بها هذا الاهتمام؟ الصورة لمشهد مروع، يتعين علي تغيير مشاعري نحوها»([58]).

لا يستنكر الشخص المعني الاستجابة التحفيزية في الحالة الأولى فقط، بل في الحالة الثانية والثالثة من الاستجابات التحفيزية والعاطفية من جميع الاستجابات. وهذه كلها، على نحو معقول، قضايا نرفض بها مشاركة الشخص المعني في تقييم نشاطاته. عندما يشارك الشخص في التقييم، يرتبط عاطفيًا مع الشيء بشكل تلقائي. وتشير هذه الردود إلى وجود عنصر مراقبة ذاتية لنشاط التقييم؛ فالشخص المعني يتأكد أن مختلف استجاباته مع القيم، منظمة وفق عوامل محددة. وعلى هذا فإن صاحب القيمة يجرّب دوافعه الخاصة في السعي إلى تحقيق هذه الغاية وحمايتها والانخراط معها على النحو المناسب. ولن يشعر، كما هو الحال في مثالي الثالث، بالاغتراب عن تقييمه الخاص باعتباره قيمًا. كما أن نشاط الرصد الذاتي له جوانب سلبية. وبقدر ما يبتعد عن استجاباته الإيجابية المتمثلة في السعي والحماية والتمتع وما إلى ذلك، حسب الاقتضاء، فإن التصرف ذاته من شأنه أن يدفعها إلى

الرفض والاستنكار وعدم الاكتراث. مجموعة من المواقف المناقضة: الشعور بالاشمئزاز أو الكراهية أو اللامبالاة تجاه الهدف، ودوافع تدمير الجسم أو تجنبه أو الانسحاب منه، والاعتقاد بأن الشيء لا قيمة له. وهذا يقودنا نحو الزوجة التعيسة.

لا تتأتى رغبتها في إرسال الرسالة من دوافع مضللة، ولكنها جزء لا يتجزأ من تقييم أكبر. لديها مشاعر دفء ومودة نحو زوجها، كما لديها الرغبة بفعل أشياء تجعله سعيدًا، وتؤمن بقيمة علاقتهما. لذا تختبر ردود الفعل هذه كاستجابات مناسبة لقيمة علاقتها. وهي بذلك تفي بالشروط المتعلقة بتقييم علاقتها مع زوجها ([59]). ولكن هذا لا يمنعها أيضًا من التعرض لردود فعل أو مشاعر ضغينة وعداء تجاه الزوج، لذا نجدها ميالة نحو أمور قد تلحق الضرر بعلاقتهما، كما تعتقد أنه يستغلها، وترى أنه لا يستحق مشاعر الحب والاهتمام، وفي بعض الأحيان تضمر له الحقد. وفي الواقع هذا النوع من الاستجابة لا يتناسب وتقييمها لعلاقتها؛ فمع تقديرها للعلاقة تعتقد أنها غير مناسبة. ومع ذلك، ليس بمقدورنا الخلط بين هذه الحقيقة وفكرة أنها لا تحمل تقديراً لزوجها أو لعلاقتهما.

تتجاذبها نزعتان فهي ما بين الاهتمام الذي يظهر في تقييمها للعلاقة، وبين ورغبة في الانتقام تجتاحها أحيانًا، الأمر الذي يعني إنها تعاني من رؤية مزدوجة. إذ ترى الفائدة من إرسال الرسالة من جهة، والفائدة من تمزيقها من جهة أخرى. لكنها لا تستطيع الحصول على كل من هذه «الخيارات» في وقت واحد. ولا مشكلة، فبالنسبة للجمال، في الاعتراف بأن القيمة السينمائية والموسيقية هما شكلان من أشكال القيمة. وعلى النقيض من ذلك، فإن اختيار الزوجة لا يمكن إلا أن يكسر وجهة نظرها التقييمية. لتحفيزها على إرسال الرسالة، بالنظر إلى الشبكة القيمية التي يتم دمجها فيها، تضع نوعاً من الضغط عليها لكيلا تكون مدفوعة للتخلص منها. ويبدو أن صراعها يقع على مستوى القيم نفسها، لأن صراعها بين

بنود لا تستطيع تقييمها معا. وهناك رغبتان تتعارضان في جوهرهما إذا كان صراعهما يقسم وجهة نظر الوكيل التقييمية ضد نفسه. تجرّب هاتين الرغبتين، ويبدو أنّها تتطلب أن تكون ثمينة في الوقت نفسه.

يختبر أحيانًا صاحب الرغبات المتعارضة في جوهرها (شعور، أو اعتقاد) بأن قيمه توحي إليه أو تضلّله. تمثل الرغبة المضللة حجر عثرة في العملية التقيمية. ويمكننا الآن مقارنة الزوجة ببعض المتغيرات غير المتضاربة جوهريًا التي رسمتها أعلاه. وإذا كانت الزوجة تميل نحو تمزيق الرسالة، حتى تلقنه درسًا، وترى ذلك جزءًا من خطة لإنقاذ زواجها، عندئذ لن تتعارض الرغبات في الجوهر، فالدافع يتناسب وتقدير العلاقة المفترض من قبلها.

ثالثًا: إمكانية الصراع الداخلي

لا يمكن للزوجة بطبيعة الحال تقمّص شخصيتين في الوقت ذاته. كيف يمكن لها إذن أن تعاني من صراعات داخلية؟ إذ تقف محتارة بين إرسال رسالة زوجها بالبريد، بطريقة تشي بالمحبة والتسامح والكرم، وبين فعل ذلك بطريقة حاقدة انتقامية مليئة بالشرور. يبدو أن الشخص الذي يهتم لراحة الزوج مختلف تمامًا عن الشخص الذي يشعر بالسعادة لمعاناته. هل يمكن لشخص ما أن يشعر برغبة جارفة تدفعه نحو الاهتمام بأحدهم وإسعاده بشتى الطرق، وفي المقابل يشعر بذات الرغبة الجارفة تدفعه نحو إيذائه؟ ثمة مشاعر تعيق وجود أخرى. وهذا على وجه التحديد ما أعنيه حين أقول إن صراعها داخلي؛ إذ لا يتعارض تقييمها لعلاقتها مع إرضاء رغباتها الانتقاية فحسب، بل ضد الشعور بها أيضًا. ومع ذلك لن أعترف باستحالة الصراع الداخلي المتزامن؛ وذلك لأنني أواجه صعوبة في إعادة وصف هذه الصراعات من حيث التذبذب غير المتزامن. ولنتأمل ما يحدث حين نحاول وضع الزوجة في فترات

تناوبية بين الزوجة المحبة والزوجة الحاقدة. سنجد أنفسنا نتصور شخصًا يحب ويعتز بشريك حياته في لحظة ما، ثم يتحول إلى شخص متآمر يضمر الحقد، ومن ثم يعود إلى الشخصية الودودة المحبة. يعاني هذا الشخص كما يبدو من علل نفسية عميقة. لا تجتمع الضغينة والحب في شخص سليم عقليًا كما نعرف. وحقيقة أن الزوجة ترغب في إيذاء زوجها ليس لها تأثير على نوعية حبها له. قد تذهب الزوجة ذهابًا وإيابًا بين صندوق البريد وسلة المهملات، مدفوعة في لحظة واحدة من الحب، وفي أخرى من الضغينة. ولكن التذبذب الذي يستخدم كعلامة مألوفة للصراع الداخلي ليس من النوع المانوي ([60])، الذي يجب أن يقيد الحد الإقصائي للنزاع الداخلي المتزامن ذاته.

ولنتذكر معًا كيف يكون الصراع مع المحب ولأي مدى يمكنه أن يصل. إذ ليس من المستغرب سماع نبرة غضب في صوتها، لكن من المؤسف سماع تلك النبرة غير مصحوبة بالحب. وهذا يعني أن الزوج في موضع ازدراء أو كراهية، وهذه ليست التجربة التي كان سيختبرها الزوج، لو أن الزوجة عبّرت له عن مشاعرها وهي تتجه نحو سلة المهملات. وبالمثل، فإن الحب الذي يسيطر على تفكيرها، عندما تعود إلى صندوق البريد، هو حب من نوع معين؛ حب يكافح ضد الكراهية. إن صراع الزوجة، حتى عندما ينطوي على تذبذب، يظهر في شكل حب يشوبه الحقد، أو حقد متأثر بالحب. يتعين علينا إذن أن نعرف كيف يمكن مزج حالة الحب مع حالة الحقد بشكل متزامن.

دعونا نبدأ بالنظر في الحالات العادية من الاهتمام المنقسم. ولنفترض أنني أحاول بينما طفلي يبكي بصوت عال في الخلفية. الشيء الوحيد الذي قد يحدث في هذه الحالة هو أن وجود أحدهما يمنعني من الاهتمام بالآخر تمامًا. لعلني مستغرقة في عملي للحد الذي يمنعني من سماع بكاء طفلي، أو قد أشعر بالأسى لبكاء طفلي

وأنسى العمل الذي كنت أقوم به. ولكنني أيضا قد أكون في المنتصف بينهما، شرط تقسيم الانتباه. قد يتعامل الزوج مع الطفل، لذلك ينصب تركيزي على العمل، ولكن إدراكي للحجة سيكون واهيًا أكثر، إن كانت الغرفة هادئة. أو إن كنت أحملُ الطفل الرضيع بين يديّ، وألبّي احتياجاته، لكن ليس كما ينبغي. في هذه الحالة تتأثر جودة انتباهي إلى أحدهم بحكم اهتمامي بالآخر. لكن لابد أن نعرف أن الاهتمام لا ينقسم دائمًا؛ فقد أكون قادرةً تمامًا على طهي طبق أعرفه جيداً أثناء التفكير في العمل، ولكنني غير قادرة على رعاية طفلي أثناء التفكير في العمل. وفي الحالة الثانية نتحرك لتقديم «درجات» من الاهتمام أو الوعي. وأقترح أن هذه هي الطريقة التي يجب أن ندرك بها حالة الزوجة.

إن الزوجة المحبة تفكر في إسعاد زوجها؛ أمّا الزوجة الحقودة تجد متعة في احتمال ألمه. تندفع أفكار الزوجة في كلا الاتجاهين في الوقت ذاته. فهي لا تستطيع أن توجه اهتمامها بالكامل نحو أي من القيمتين، سعادته أو بؤسه، لأنها مشتتة على الدوام، بسبب طلب النظر إلى العالم بطريقة غير متوافقة. يتجلى الصراع الذي تعيشه بحكم حالتها في كل جانب من جوانب حياتها؛ تعابير وجهها حركاتها ومشاعرها الداخلية وطريقة كلامها.

في موقف مثل موقف الزوجة تظهر بعض السلوكيات التي نراها في حالات انقسام الانتباه المعرفي أو الإدراكي ([61]). حيث توجّه إلى إسكات رغبة واحدة والتركيز على الأخرى. حتى إن الزوجة في لحظة أكثر اندفاع محب، قد تجنّب عينيها سلة المهملات. وعندما تتذكر سلوكه في ذلك الصباح يشتعل سخطها، بيد أنها تأخذ نفسًا عميقًا وتفكر بدلاً من ذلك في شيء لطيف فعله لها. وفي لحظة أخرى، قد تفعل العكس؛ تدعو أصدقاءها الذين تعرف أنهم سيشجعونها على التنفيس عن غضبها، وتعيد عليهم تفاصيل معركتها الصباحية في ذهنها. وبوسعنا أن نتصور مثالاً مشابهاً لمثال الطفل/العمل؛ يمكنني

وضع السماعات وتجنب الضوضاء حتى يتسنى لي التركيز في العمل، أو، بدلاً من ذلك، أعقد العزم على تجنب العمل في المنزل، حتى أتمكن من رعاية الطفل.

وعليه، اقترح أن نفسح المجال أمام وجود منظورين متعارضين للقيمة في الوقت نفسه، وذلك من خلال الاعتراف بإمكانية وجود كل قيمة بنسبة معينة. وجود دوافع بغيضة لا يلغي الرغبة السخية في المساعدة، والاعتراف بأنها لا تزال تحب زوجها، يقف في طريق التمتع بالرغبات الحقودة. كل قيمة موجودة بشكل غير كامل أو غير كامل إلى الحد الذي يكون فيه الآخر موجوداً أيضًا، لذا يمكن أن يكون الصراع موضع تجربة. الصراع الداخلي ممكن، إذا كانت وجهات النظر التقييمية المتعارضة ممكنة من الناحية الفيسيولوجية. وهم كذلك، ولكن بطريقة متناسبة.

## IV عدم قابلية الحل التفاضلي

يزعم هاري فرانكفورت أن الصراعات الجوهرية تُحل عن طريق التماثل مع إحدى الرغبات وإقصاء الأخرى. وهذا كما أرى لا يحدّد موضع التناقض مع الرغبة الخارجية، ولكن ما ينبغي إدراكه هو أن الصراعات الخارجية يتم حلها عن طريق أفضليات الشخص؛ فأنا أقرر أي الرغبتين أفضل على الأخرى، نظراً لاعتبارات السياق ذات الصلة. يلمّح هاري فرانكفورت إلى مثل هذا الجواب، عندما يلاحظ أن الرغبات التي تتنازع في جوهرها «لا تنتمي إلى الأمر ذاته»، في حين أنه في الحالة الخارجية، «سيكون من الطبيعي تمامًا أن يعود الشخص إلى اختياره الثاني». وكنت قد أوضحت مفهومًا للصراع الداخلي، يحدث فيه تضارب بين وجهتي نظر من حيث القيمة، ولا يمكن لهما أن تشكلا وجهة نظر واحدة. لعلني الآن أرى أن هذه الطريقة في تصوّر الصراع الداخلي المتأصل، تدعم رؤية هاري فرانكفورت في حل الصراعات الداخلية بعيدًا عن التفضيل. ولكن

من الأهمية بمكان أن نقول أكثر من هذا، وذلك أن الصراعات التفضيلية التي لا يمكن مقاومتها ليست داخلية. أريد أن أقسم الأنواع الخاصة بعدم المسؤولية التفضيلية الخاصة بالصراعات الداخلية المتأصلة.

في التفضيل، نسأل ذواتنا أي الأمرين (أو أكثر) ينبغي لنا أن نفعل ([62]). وهذا تحقيق مقارن، والمقارنة المعنية تحمل قيمة. بالتفضيل يُطلب منّا أن نقارن بين قيمة خيار ما (المتوقعة)، وقيمة خيار آخر. ولا يمكن للزوجة أن تسأل عن الأفضل بالمجمل، لأنه لا يوجد مفهوم واحد للخير يستوعب مجموع قيمها. عندما تفكر في الطرق التي يمكن أن تؤذي الزوج وتؤلمه، فإنها تتصور سعادتها الخاصة، بطريقة مختلفة كليًا عن الطريقة التي تتصور بها ذلك، عندما تفكر في كيفية إسدائه معروفًا يجعله سعيدًا. وجهة النظر التي من خلالها تكون سعادة الزوج احتمالًا جذابًا -كرغبة صادقة ومحبّة لسعادته- هي وجهة النظر التي تبدو فكرة إيذائه عندها بغيضة بأي حال من الأحوال. والعكس صحيح. لا يمكن دراسة الخيارين، لأن قبول الأهمية التفضيلية لأحدهما، يستلزم إنكار أهمية الآخر. وعلى هذا، لا يمكنها المفاضلة بين وجهتي النظر دفعة واحدة.

ولنتأمل هذا، على سبيل التجانس، الشكل المألوف لصيغة الحديث الذي يجري على هذا النحو: «بصفتي صديقك، أنصحك بالمضي قدمًا، ولكن بصفتي محاميك أنصح ألّا تفعل». ولعل ما أعنيه بهذا هو أنني لست في موضع يخولني لتوجيهك نحو الأفضل، أخبرك فقط أن تضع جميع الخيارات في الحسبان. فعندما أنظر إلى وضعك من وجهة نظر صديق، تظهر مجموعة مختلفة من القيم، عن تلك التي أراها عندما أنظر إليك بصفتي محاميًا. وليس لي منظور ثالث، يمكنني من تقييم جميع القيم على نحو محايد. يمكنني فقط أن أقدم لك التوجيه، ومساعدتك في تقييم الاعتبارات في مساحة كل قيمة. أستطيع أن أقول لك، على سبيل المثال، كيف

تُعزّز الأسباب القانونية. أمّا الخطوة الأخيرة (الموازنة بين مجموع القيم أو الفصل بينهما بطريقة أخرى) فلابد أن تفعلها وحدك.

إنني كصديق، أشكّل دورًا استشاريًا لا أكثر، لذا مسموح لي فقط بتقديم المساعدة. أما المحامي فدوره محصور في الاستشارة. وأمّا في الحالة التي أتصورها، فللتوضيح أقول: أن ليس لصديقك أو محاميك دورًا استشاريًا. إذ في مثل هذه الحالات، غالبًا ما نشعر بالقلق من أن يطغى المنظور غير المهني على المنظور المهني، ويغدو من الصعب على الشخص تقديم مشورة مهنية جيدة. فمن الحكمة في بعض الأحيان تجنب الحصول على المشورة الطبية، أو القانونية، من العائلة أو الأصدقاء المقربين، ولهذا السبب، هناك ما نطلق عليه (تضارب مصالح). وتضارب المصالح هو التقارب بين الأفراد في الصراعات الداخلية.

وفي حالة الصراع الداخلي، يمكن القول: إن الشخصية المعنية تعاني من تضارب في المصالح بين دورها كزوجة محبة، ودورها كزوجة تضمر الحقد. لذا تكون في وضع لا يمكن فيه طرح السؤال التفضيلي: «ما الذي أختاره بين هذين الاحتمالين؟». نحن فقط نسأل ذواتنا ما إذا كان علينا أن نفعل شيئاً عندما يبدو هذا الشيء جيداً لفعله حسب منظورنا.

لا يبدو الخيار الوحيد سوى إجابة جيدة على سؤال ما الذي يتعين علينا فعله حين يفاضل المرء بين وجهات نظر متعاكسة. ويمكننا أن نرى تميز هذا النوع من صعوبة الاختيار عبر مقارنته بسؤال يصعب فيه الرد على السؤال التفضيلي، أو حتى تستحيل الإجابة عليه. وكما يقول دونالد ديفيدسون (Donald Davidson): «الموقف شائع؛ يجب أن أفعل ذلك لأنني قد أنقذ حياة إنسان. لا ينبغي لي أن أفعل لأنها ستكون كذبة، وإذا فعلت، سأخلف وعدي مع لافينا، وإذا لم أفعل، سأخلف وعدي مع لوليتا. وهكذا». دعونا

نضيف إلى قائمة ديفيدسون الأمثلة المألوفة مثل فيلم اختيار صوفي (Sophie's Choice) وحيرة البطلة بين حياة طفليها، وحيرة جان بول سارتر. (فهو بين خيارين إمّا الوفاء بواجبه ورعاية أمه المسنة، أو الكفاح من أجل بلاده).

وفي هذه الحالات، التي أسميها معضلات، تعاني الزوجة من عدم الارتياح مع أي خيارٍ تتخذه. وعلاوة على ذلك، قد تشعر أنها لا تملك سبلاً عادلة، للبت بين خياراتها. وقد لا يكون هذا أمرًا عرضيًا، بل حقيقة ضرورية بشأن القيم المعنية، لأننا قد نفترض أن قيم الأم والوطن (أو الوفاء بالوعود، أو حياة الطفلين، أو الفيلم والحفل الموسيقي) ([63]) غير قابلة للقياس. وفي هذه الحالة، لا توجد حقيقة مؤكدة حول ما ينبغي اختياره. ولا شك أن الزوجة في مأزق يصعب الخروج منه، لكن صراعها ليس داخليًا. ولا يعني حب طفل التخلي عن حب الآخر. كما أن تقدير المرء لبلده لا يعني أنه لا يقدّر قيمة والدته. وعندما ينظر المرء إلى ما ينبغي له أن يفعل، فإن كلا الخيارين (على سبيل المثال إنقاذ الأم والبلاد، أو إنقاذ الطفل الأصغر سناً وأخيه الأكبر، أو الوفاء بالوعد للافينا ولوليتا) يظهران باعتبارهما أمرين قيّمين يتعين علينا فعلهما. بيد أن المشكلة في معرفة ما هو أكثر قيمة. وإذا كانت هناك قيمة غير قابلة للقياس، فإن هذا السؤال قد يكون غير قابل للتحويل، وإن كان هذا لا يعني أن السؤال غير قابل للنقاش.

إن مشكلة عدم قابلية القيمة للقياس، تشكل مشكلة بالنسبة لمجموعة فرعية من الصراعات الخارجية، تلك التي لا تقف فيها القيم غير القابلة للقياس -كما يُزعم- مع بعضها البعض، في أي من علاقات القيم المتعارف عليها (انظر تشانغ 1997). لا أحد أفضل من، أسوأ من، أو يساوي الآخر. وبوجودي في هذه الحالة، وإدراكي أن المرء قد يعاني منها، قد يجعل من المستحيل التوصل إلى إجابة مرضية تمامًا، أو إلى أي إجابة على الإطلاق، على السؤال «أي

الخيارين أتبع؟». ونلاحظ أن الصعوبات في الإجابة على هذا السؤال لا تقتصر فقط على الحالات التي لا يمكن قياس القيم بها. فبعض الخيارات تتجاوز قدراتي الفردية في التناسب، أو تستغرق وقتًا أطول مما لدي لاتخاذ القرار. أو أنني قد أتناسب بنجاح مع الخيارين باعتبارهما متساويين تمامًا ([64])، وفي هذه الحالة لا تزال تنقصني الإجابة على سؤال ماذا أفعل ([65]). وفي أي من هذه الحالات -بما في ذلك القيم غير القابلة للقياس- وحقيقة أنني لا أستطيع أن أحدد بشكل تفضيلي الإجابة على سؤال ماذا أفعل، لا يعني أن السؤال غير قابل للنقاش. لأن هناك شيئا كأن تكون في حالة من عدم اليقين فيما يتعلق بما يجب فعله. والواقع أن العناصر المؤثرة في هذه المعضلات أمثلة نموذجية لدينا، للوقوع في حالة من عدم اليقين العملي. ومن الطبيعي أن نعتبر عدم اليقين شرطًا عندما يسأل الشخص ذاته سؤالًا يعجز عن الإجابة عليه.

تمتع الصراعات الداخلية بخاصية تقسّم المنظور: ذلك أن النظر إلى أحد الخيارات باعتباره خياراً ذا قيمة، يقف في طريق النظر إلى الآخر باعتباره خيارًا ذا قيمة أيضًا. وهذا، مرة أخرى، لأن نشاط الرصد الذاتي المرتبط بتقييمنا لأحد الخيارات، يتطلّب منا رفض الانجذاب إلى الخيار الآخر أو الميل نحوه. أمّا في الصراعات الخارجية التي تأخذ شكل معضلة، نستطيع جميعًا رؤية كلا الخيارين قيمين. والمشكلة هي أننا نضع قيمة لكلا الخيارين، ونريدهما معًا. وعلى هذا، تشكّل هذه المعضلات على نحو ما عكس الصراعات الداخلية؛ إذ تتسم الأخيرة بعدم القدرة على رؤية القيمتين في آن واحد، والأولى بعدم القدرة على فعل أي شيء، سوى رؤية القيمتين في وقت واحد. إن أكثر ما يقطع نياط القلب ويفطره، تلك المعضلات التي تظهر عدم إمكانية تحقيق أي من القيمتين على التحصيل. وهو لا يختلف، من الناحية ذات الصلة، عن صراع متذوق الفن بين الفيلم والحفل. ومن ناحية أخرى، فإن ما أسميته بالصراعات

الداخلية هو صراعات بين القيم نفسها.

لا يمكن حل الصراعات الداخلية حلًا تفضيلياً، إذ ليس بمقدور المرء أن ينظر نظرة شاملة تمكنه من اعتبار المسألة التفضيلية اعتبارًا دقيقًا. وقد تكون غير مقبولة تفضيليًا لكونها، في المقام الأول، غير متاحة بشكل تفضيلي.

## V الصراع الداخلي والنظرية الأخلاقية

وفي المؤلفات النفسية الأخلاقية، لم يحّدد موضوع الصراع التفضيلي عمدًا من أجل معالجة أو تحليل خاص؛ لكنه كان يقوم بعمل فلسفي مهم خلف الكواليس. وحقيقة أن بعض الصراعات مصممة بطريقة لا تقبل التفكير، شكّل أساسًا للحجج المؤيدة والمعارضة للنظريات الأرسطية والكانطية والعواقبية ([66]). أقدم لكم ثلاثة أمثلة.

كان جون ماكدويل قد انتقد صورة الفضيلة التي «يكون حكم الشخص الفاضل على أساسها نتيجة موازنة بين الأسباب المؤيدة والمعارضة». (ص 55) ويقدم بديلا للأرسطية ([67])؛ علينا ألّا ننظر للشخص الفاضل على أنه يحكم، يحكم من خلال الموازنة أن أسباب التصرف الجيد تفوق أسباب التصرف بشكل سيئ. بدلاً من ذلك، أسباب التصرف السيِّئ ليست بارزة عمليًا بالنسبة له؛ إنه «ينظر لبعض جوانب الموقف على أنها تشكل سببًا للتصرف على نحو ما، وقد يُدرك هذا السبب، ليس لأنه يفوق أو يتغلب على الأسباب أخرى، بل لإقصائها». وكل من يجرب الأسباب البارزة للتخلي عن رفاقه، وفقا لماكدول، ينأى بنفسه بعيدًا عن الشجاعة. إن مثل هذا الشخص لا يستطيع بشكل كامل أن يحرّر نفسه، بينما يستمر في إعطاء الأولوية لأسباب أخرى أفضل. الجندي الفاضل هو الشخص الذي لا يشعر أن أسباب الهروب من الجندية ملحة أو بارزة في المقام الأول.

يناقش برنارد ويليامز نقطة مماثلة بشأن الصراع بين القيم المتحيزة والقيم المحايدة. إذ يعتقد أن إذ يعتقد أن الطريقة الطبيعية لإجابة الزوج عن السؤال عمن سهب لنجدته من بين مجموعة من الغرقى هو ببساطة أن يرى زوجته تستنجد به من بينهم. الكانطية، وفقًا لـ (ويليامز)، تتطلب من الشخص أن يأخذ في الاعتبار مطالبة كل شخص يغرق بأن يتم إنقاذه. ولكن قد تسمح للزوج، في نهاية المطاف، بامتياز إنقاذ زوجته. «في حالات من هذا النوع يسمح بإنقاذ زوجته»، يرى وليامز أن من غير المعقول أن يطلب من الزوج التفضيل بهذه الطريقة: «الارتباط العميق بشخص آخر يعبر عن نفسه في العالم، بطرق لا يمكنها أن تجسد وجهة نظر محايدة». (1981، ص 18) إن وجهة النظر حول القيمة التي ينظر فيها المرء بحيادية إلى مطالبة كل فرد بالإنقاذ، لا تتوافق مع وجهة النظر، التي يبرز منها قريب ذو أهمية خاصة. وإلزام الزوج بالارتقاء إلى مستوى من التفضيل يمكن أن يشمل قيم الآخرين، مثل أن تجبره الكانطية على التخلي عن حبه لزوجته ورغبته في إنقاذها. يعتقد ويليامز إذن أن الحب، على الأقل في بعض الحالات، يتعارض جوهريًا مع الأخلاق الكانطية.

يشير ديفيد سوبيل ([68]) إلى عدم توافر الحل التفضيلي اعتراضًا على التبعية. إذ تحدد العواقبية الخيار الأفضل على أنه اختيار الخيار ذي القيمة الأكبر، والتي تلزم بأن تكون هناك حقيقة عن أي خيار هذا[69]. واحدى طرق توضيح هذه الحقيقة هي الإشارة إلى الخيار المزعوم الذي اتخذه «شخص مستنير بشكل مثالي» على دراية بجميع الخيارات المعنية. ويزعم ديفيد سوبيل أن «فكرة الذات المستنيرة بالكامل هي وهم»، وذلك لأن التنوع الكبير في الإمكانيات والاحتمالات والحيوات التي قد توجّه من عامل ما غير متاحة لوعي واحد. ولنتأمل على سبيل المثال صعوبة الجمع في وعي واحد، بين وجهة نظر حياة تتسم ببعض الأشكال فيما يتعلق بحياة

أخرى، مثل حياة شخص من الآميش ([70])، والحيوات الأخرى التي قد يجهلها هذا الشخص ([71]). ومن ثم فإن حجة سوبيل لاستحالة مثل هذا العامل تستند إلى الادعاء بأن بعض القيم أو وجهات النظر التي نضطر إلى (إعادة النظر) فيها تمثل وجهات نظر تتعارض في جوهرها بشأن القيمة.

والصراعات الداخلية التي يشير إليها هؤلاء، لا ترقى إلى أحداث حقيقية تعصف بشخص ما من الناحية النفسية. وإذا كانت أسباب الجبان وأسباب الشجاع تنتمي إلى شخصين مختلفين أو في شخصين مختلفين، فليس من الواضح كيف يمكن لشخص ما أن يتمزق بينهما. وكما في عبارة (ويليامز) الشهيرة: «فكرة واحدة وتفكير طويل»، ندين الزوج لأنه كان لديه ذات الفكر الكانطي. إذا كان الاقتراح هو أنه في حالة معينة إما أن يسكن المرء فضاء قيمة الأخلاق الكانطية، وإذا كان الاقتراح هو أن المرء في حالة معينة إما أن يسكن في حيز قيم الأخلاق الكانطية، أو أن يرى العالم كما يفعل الزوج، فلا يوجد (تشتت) بين هذه التوقعات. وبالمثل، يصف سوبيل الحالات على أنها تلك التي قد يؤدي فيها الوصول إلى قيمة حياة ما إلى منع حياة أخرى من أن تكون «متاحة لوعي المرء». لا أحد من هؤلاء الفلاسفة ملزم بادعاء أن الصراع الذي لا يمكن للمرء أن يتراجع عنه بإمكانه اختباره.

ومن ناحية أخرى، لا ينكر أي منها صراحة إمكانية نشوب مثل هذا الصراع. ولقد رأينا أنه من الممكن، على الأقل في بعض الحالات، التوفيق بين وجود منظورين أخلاقيين غير متوافقين؛ نستطيع فهمهما على أنهما يضعان مطالب متنافسة على الاهتمام الأخلاقي للموضوع. وبهذه الطريقة دافعنا عن التزام هاري فرانكفورت بإمكانية تجربة الصراع الداخلي، مثل التشتت بين الحب والصراع. إذ يصرّ على أنه حتى بعد التماهي بالحب، وإضفاء طابع الصراع الخارجي على الحقد، فقد تبقى نار الحب والحقد مشتعلة في صدر

الزوجة[72]. إن حقيقة أنهم لا يفكرون في إمكانية نشوء صراعات جوهرية حقيقية من الناحية النفسية، تعني أن ماكدويل، وسوبل وولیامز لم يتحركوا للنظر في الكيفية التي قد يتمكن بها المرء من حل مثل هذا الصراع. وبالنسبة لنا، وبالنسبة لهاري فرانكفورت، هذا سؤال له أهمية كبيرة.

## VI اقتراحان لحل الصراعات الداخلية

### 1. عبر تحديد الهوية (هاري فرانكفورت):

يرى الفيلسوف عدم إمكانية حل الصراع الداخلي عبر اللجوء إلى المفاضلات. كيف يمكن حله إذن؟ ومن وجهة نظر هاري فرانكفورت، إذ من يحمل رغبات متعارضة، أو متناقضة في جوهرها، يقرّر إقصاء إحدى الرغبتين، ويتماهى مع الأخرى، ومن ثم يرى نفسه صادقًا كل الصدق (1988، ص170). وبعد أن يتّخذ هذا القرار، لم يعد الشخص بمعزل عن الرغبة التي التزم بها. ولم يعد أيضًا يتشكك أو يتردد حول الهدف من تلك الرغبة -وكونها ما يريد- أو ما يرغب به حقًا. (1988، ص170) يصوّر فرانكفورت الشخص المعني على أنه صاحب القرار، بين الرغبات المتصارعة، وذلك من خلال التراجع عن إحداها (ينأى بنفسه بعيداً عنها)، ويُقبل بطريقة ما على الأخرى. وفي هذه المرحلة نرى أهمية توضيح الطريقة الدقيقة، التي تكون بها الصراعات الداخلية غير مقبولة بشكل تفضيلي. وذلك بعدما تبّين أن (قرار) فرانكفورت هنا يناسب حل الصراعات التي تكثر بها الخيارات التفضيلية فحسب.

لعلي أعيد النظر في الطرق العديدة، التي تكون بها الصراعات الخارجية، غير قابلة للحلول التفضيلية؛ ففي بعض الأحيان لا يتوافر الوقت المطلوب لصاحب القرار، حتى يفاضل بين خياراته كما يجب، أو يفتقر إلى المعلومات الحاسمة، أو يجد خياراته

متساوية القيمة. وفي كلٍّ من هذه الحالات، يمكن لصاحب القرار حل النزاع بمجرد تفضيله ([73]) خيارًا على الخيارات الأخرى. وهذه الطريقة ذاتها متاحة للشخص الذي يواجه قيمًا غير قابلة للقياس؛ فهو يستطيع أن يختار فحسب، وهذا لا يضمن بطبيعة الحال أنه سيتخذ القرار. ربما كان محبطاً بسبب تردده لفترة طويلة، بما يكفي لتضيع فرصة اختياره، أو تمرُّ ببساطة من أمامه دون أن يراها، بينما هو عالق بين خيارات لم يحسم أمره بينها حتى اللحظة.

ومحل الجدال هنا هو اتخاذ القرار، وعدِّه الأسلوب الأمثل لحل الصراعات الخارجية، لا الصراعات الداخلية. وبالنسبة لفكرة اتخاذ قرار يستدعي بالفعل الخيارات المعروضة، كما كانت، جنبًا إلى جنب. لايمكن لأي شخص أن يتخذ قرارًا بين شيئين إلا إذا كان بإمكانه، وبكل جدية، أن يسأل ذاته أيهما يفعل. ولنتذكر ثلاث متغيرات متناقضة من الناحية الخارجية لدى الزوجة، تلك التي ترغب بتلقين زوجها درسًا قاسيًا، والتي تعرف أن الرسالة تحتوي على معلومات قد تضر بمسيرة زوجها، الذي يترشح لمنصب سياسي بارز. وبوسع هؤلاء الناس التأني، والنظر للموضوع برويّة، وتقرير الصراع من حيث الحب أو الكراهية أو الطموح السياسي. وإذا حاولت الزوجة أن «تشيح بنظرها» بعيداً عن الحب، واختارت قيمة تتسبب في تعاسة الزوج، تكون بذلك قد خرجت من موقف الحب تمامًا.

يرى فرانكفورت أن من يحمل رغبات متعارضة في جوهرها ولم «يحزم أمره بشأنها البتة، يجهل في أي جانب كان خلال هذا الصراع، ويتطلع إلى حل هذه المسألة». ولكن عدم اليقين هو في الواقع علامة على الصراع الخارجي، ولا سيما الصراعات الخارجية التي تشكل معضلات. قد يشعر متذوق الفن برغبة عارمة في الذهاب لمشاهدة الفيلم وحضور الحفل حتى أنه يجد نفسه يتأرجح بين الخيارين، ولا يستطيع اتخاذ القرار. قد يقول لذاته: «لا أعرف ما إذا كنت حقًا

أريد حضور الفيلم، أو لعلي أفضل الذهاب إلى الحفل». قد يستخدم إذن التفضيل وسيلةً لحل عدم التيقن هذا. وعلى النقيض من ذلك، فإن الأشخاص الذين لديهم رغبات متعارضة في جوهرها، ليسوا على يقين في أي جانب من جوانب الصراع هم. وإذا لم يكن هناك سؤال يسعى الشخص للإجابة عليه، فلا يمكن وصف تلك الرغبات بأنها عرضة للشك.

ولأن حامل الرغبات المتعارضة لا يمكنه التسوية، والحصول على كلا الخيارين، فإن صراعه يتخذ شكلاً غير متماثل. وكمثال يصف فرانكفورت شخصًا يحمل رغبات متعارضة على هذا النحو: «لنفترض أن شخصًا ما يريد أن يثني على أحد معارفه، من أجل إنجازاته حديثًا، لكنه أيضًا يلاحظ في داخل نفسه رغبة بغيضة تدفعه لإيذاء الرجل». في تلك اللحظة، تتمثل الرغبة الطيبة في الثناء المنظور (الرئيسي) لهذا الشخص، ولكن رغبته البغيضة، تلحُّ عليه مثل إلهاء مزعج. لا يتطلّع هذا الشخص بجدية إلى إمكانية الضرر، ولا يراه عملاً يمكنه فعله؛ إذ إنه يبحث عن طرق لإسكات هذا الدافع أو تجاهله.

تطفو الرغبة في الإيذاء على المشهد، على الرغم من صدور حكم سلبي ضدها مسبقًا. إن الطريقة التي يجمع بها مثل هذا الشخص بين الحب والضغينة، أشبه بالطريقة التي (تستحوذ) بها الرغبات المتعارضة على اهتماماتنا الإدراكية أو المعرفية؛ نحن نرعى (لفترة وجيزة) إحدى الرغبات، ونختبر الأخرى على أنها نقص أو عيب. نحاول جاهدين إسكات أحد المطالب، والتركيز على الأخرى. قد نتأرجح بينها ذهابًا وإيابًا، على مدار فترة زمنية معينة، ولكن في أي لحظة، فإننا نفضل جانبًا على آخر.

من الناحية النظرية، قد يتعين علينا السماح للحالة التي يشعر فيها المرء بالحب والحقد معًا في لحظة معينة، ولكن في واقع الأمر

يصعب علينا أن نتخيل كيف يكون ذلك. فعندما تهيمن نظرة أخلاقية، سيفعل الشخص المعني شيئًا، على سبيل المثال السعي وراء سعادة الزوج، أو شيء يصرفها عن القيام بذلك، على سبيل المثال الحرص على بؤسه. عندما يقف شخص ما على الحافة بين الحب والكراهية، لا يمكن وصفه بأنه يفعل الأمرين معًا. محاولة الحب والكراهية في الوقت نفسه، مثل محاولة إجراء بحث فلسفي والاعتناء بالطفل في الوقت ذاته، مع افتراض مسبق باستحالة فعل الأمرين معًا. الحيرة ستكون العائق الأكبر أمام هذا الشخص، ولن يتمكن عندئذ من فعل شيء. فهو لن يمضي بالأمر مع مشاعر الحب، ولا الكره أيضًا (أو يفاضل بين المحبة والكراهية، فليس بمقدوره فعل ذلك). إذا كانت هذه الحالة تمثل احتمالية نفسية، فإنها لا تمثل حالة من عدم اليقين أو التردد. بل بدلاً من ذلك، تمثل شكلاً من أشكال الاضطراب العقلي، يكون فيه وجود الرغبات المتعارضة أمرًا متطرفًا للحد الذي تتعطل معه القيمة.

بدون تحقيق تجريبي، قد نواجه صعوبة في معرفة ماذا نقول عن هذه الحالة، ولكنني أعتقد أننا قد ننتهي بالاعتراف، بأن محاولة الشعور بأشياء كثيرة في آن واحد، تؤدي إلى عدم الشعور بأي شيء على الإطلاق. ولا ينبغي لنا أن نُخدع بحقيقة أن الشخص (المتجمد) -إن وجد- قد يبدو من الخارج كشخصٍ يعيد النظر أو يتأمل. فمن المهم عدم الخلط بين حالة الاضطراب وحالة التفكير التأمّلي، وإن كان كل منهما ينتهي بشخص يقف ساكنًا لا يلوي على فعل شيء. وإذا كان (التجمد) ممكنًا، فإنه ليس نموذجياً؛ كما أنه لا يبرر إمكانية حل الصراع الداخلي بالتفضيل (أو البت). وإلى جانب التجمد، يتسم الصراع الداخلي بعدم التماثل. ولذلك، يجب أن يتخذ الحل شكلًا مميزًا. إن ما يريده المرء، في سعيه إلى حل صراعاته الداخلية، هو أن يستقر تفكيره على وجهة نظر لا تقبل الشك، وأن يتصرف دون تردد، ودون أن يسمع صوتاً داخلياً يهمس له: «أنت

مخطئ في اختيارك هذا». لا يعني تردد صاحب القرار بين وجهتي نظر تفكيره في كلهما، وقد تكون هذه هي الحالة التي تهيمن فيها إحداهما على الأخرى، لكن حتى في هذه الحالة، يتطلع صاحب القرار أيضًا إلى الحل، على أنه نهاية لهذا التردد. يسيء فرانكفورت فهم مشكلة الصراع الداخلي باعتبارها مشكلة عدم يقين. إذ إن مقترحه -تحديد الهوية- لا يحل المشكلة الحقيقية. ويعترف فرانكفورت بنفسه عبر كلامه هذا: «عندما يعرّف شخص ما ذاته برغبة ويتجاهل الأخرى، فإن النتيجة ليست بالضرورة القضاء على الصراع بين تلك الرغبات، أو حتى الحد من شدّتها». وبقدر ما يكون تحديد الهوية متوافقاً مع الرغبة في البقاء على القدر نفسه من القوة، ومن ثم القدر نفسه من التشتت، كما كان الحال دائماً، فإنه لا يحل شعور الشخص بالصراع. كما أن تحديد الهوية لا يُبقي الشخص بعيدًا عن التردد في المستقبل. لنفترض أن الزوجة تتعاطف مع زوجها بلحظة ما، ولكن في اللحظة التالية، تشهد فيض مشاعر حقد قوية، للحد الذي يدفعها بشكل سعيد، نحو كراهية تُنذر بالشر. ومن وجهة نظر هاري فرانكفورت، لا يمكن القول إنها ما تزال مرتبطة بمشاعر الحب. كما ينفي فرانكفورت وجود أي بعد تاريخي لتحديد الهوية. ولكن إذا كان هذا صحيحًا، فإن فرانكفورت لن يتمكن من التمييز، بين الرغبة التي أتماهى معها، والرغبة التي تتصدر المشهد نفسيًا ([74]).

قبل أن أنتقل بكم إلى مقترحي، يجدر بي التعبير عن مخاوف طرأت، وأنا مسترسلة في الكتابة، حول اتساق وصفي للصراعات الداخلية ([75]). وقد تحدثت مسبقًا عن صاحب القرار وعدم قدرته على جلب الصراع، ليتصدر المشهد عبر منظور ثالث أكثر منطقية، يشمل جميع قيمه المتعارضة. ويرجع هذا إلى أن القيم تميل إلى القضاء على بعضها البعض؛ فالقيمة مرتبطة بمواقف تدمر أحقية الأخر، وفي هذه الحالة، قد يتساءل المرء: كيف يمكن للشخص

المعني أن يدرك صراعه إلى حد كبير؟ وإذا كان صاحب القرار يدرك صراعاته، ويختبرها كنوع من الاضطراب يرغب في الخلاص منه بأي شكل من الأشكال. ألا يعني هذا أنه، عبر هذه العملية، ينطلق من منظورٍ ثالث، ينظر من خلاله للأمر نظرة دقيقة موسعة؟

ومن منظوري الخاص، فإن صاحب القرار يعاني بالفعل من الصراع بين القيمتين، لأنه يدرك المنظور غير المهيمن على حقيقته، كما أنه لا يستطيع أن يرضى بالقيمة المهيمنة كل الرضى. لذلك، وفي لحظة حب، تعرف الزوجة أنها لن تكون محبة بالمعنى الكلي، ويتعين عليها أن تكافح وتحاول من أجل الحب. لماذا لا يشكل إدراكها لهذه الحقيقة منظورًا ثالثًا؟ يمكن لهذا الشخص أن يراقب ذاته ويلاحظها بعين فضولية، تتأثر بالحب والكراهية. ومقصدي من قولي هذا إذا كان أي موقف تتخذه، يشمل كلًا من القيم المتعارضة، لا يمكنه أن يكون وجهة نظر بحاجة لحل تفضيلي. كما لا يمكن للزوجة أن تأخذ خياراتها حول الرسالة مأخذًا جاداً. هذه الخيارات يمكن أن تحدث لها، وكلاهما يمكن أن يحفّزانها، لكن لا يمكنها المفاضلة بينهما. ومن المهم، في هذا السياق، أن نلحظ عدم ظهور جميع المحفزات في المسألة التفضيلية. لذا، على سبيل المثال، إذا كانت رغبتي في إيذاء مشاعر شخص ما تخدعني (أعتقد أنني أعرض عليها النقد البناء فقط)، فلن أسأل ذاتي «هل أجرح مشاعرها بقولي هذا؟». قد يكون الدافع وراء ذلك رغبة في إيذاء مشاعرها، ولكن لا يمكنني التفكير فيما إذا كان عليّ أن أكون متحمسًا لذلك أو لا. ولسبب مختلف، يمكن تحفيز صاحبة الرغبات المتعارضة على إرسال الرسالة، أو رميها في القمامة، لكنها لا تستطيع سؤال ذاتها عن شكليّ التحفيز وأيهما أفضل. بوسعها فقط أن تسأل ذاتها، عمّا إذا كان تمزيق الرسالة، أو إحراقها وترك الرماد على مكتبه، يشكل وسيلة أفضل لتنفيذ انتقامها؛ أو قد يكون إرسالها في صندوق البريد، أو تسليمها بنفسها، وسيلة أفضل

لمساعدته. وعلى النقيض من ذلك، لا يمكن لخيارات إرسال الرسالة، أو رميها في سلة القمامة، الاندماج لتشكل سؤالًا تفضيليًا واحدًا.

## 2. عبر الطموح

وفي نهاية المطاف، تُحل الصراعات الخارجية. وعادة ما تُحل من قِبَل الشخص نفسه؛ فهو يقرر، إما وفقاً لحكم تفضيلي بشأن الخيار الأفضل، أو على الرغم من تشكيل مثل هذا الحكم (بشكل أكراسي)، أو في مواجهة استحالة تشكيل مثل هذا الحكم (ليس هناك وقت للتفضيل، أو الحصر، أولقياس القيم، أو لا توجد معلومات كافية، وما إلى ذلك). وإذا تأخر لفترة طويلة قد تمرُّ فرصة الاختيار، وينتهي الصراع من دون حله. فلا يقضي المرء حياته متسائلًا أي الشيئين أفعل. وعلى خلاف ذلك، قد تستمر الصراعات الداخلية مدى الحياة. إن بعض العلاقات معقدة، سواء كانت مع أفراد (أقارب، وأصدقاء، ورؤساء)، أو مع جوانب من أنفسنا (الوزن، والتراث، والتوجه الجنسي)، أو كيانات أكبر حجماً، أو مجموعات من الناس (بلد الفرد، أو المؤسسة التي يعمل بها، أو موقف المثقفين من بلده، أو وسائل الإعلام)، أو حتى الأفكار مثل (النسوية، والنسبية، والليبرالية).

في واقع الأمر، يبدو التعقيد، أحيانًا، هو السمة الأساسية في سلوكنا كبشر. فنادرًا ما يكتمل الحل إلى حد النقاء الذي ينادي به جون ماكدويل ([76])، وقد يطرأ ما يذكّرك بوجهة النظر المرفوضة في بعض الأحيان. لذلك أتساءل: هل تخف حدة الرغبات المتعارضة خلال حياة صاحب القرار؟ لعل هذا ما تطمح إليه الزوجة: أن تغلب مشاعر الحب المشاعر البغيضة التي تستأثر بها أحيانًا. الآن من الممكن أن تُجذب بشكل سلبي نحو الحب أو الضغينة على نحو لا إرادي. فيمكن للقوى الخارجية أن تغيّرنا، تمامًا كما يمكنها حل

صراعاتنا الخارجية. لعل ما نرغب بمعرفته هو ما إذا كان هناك أي شيء يمكن أن تفعله الزوجة لتحل صراعها الداخلي بنفسها. هل يمكن أن تخف حدّة رغباتها المتعارضة كنتيجة لإرادتها هي وحدها؟ هل هناك عمل من أعمال الإرادة -ليس التفضيل أو تحديد الهوية، بل خيارًا آخر- تؤدي ممارسته إلى حل صراع داخلي؟ نعم.

تحل الزوجة صراعاتها الخارجية عبر اتخاذ قرار، أو ربما نتيجة الحلول التفضيلية. وآخر يحسم صراعاته الداخلية بالطموح. والطموح هو عملية غير متزامنة تتغير من خلالها العوامل المؤثرة على وجهة النظر الأخلاقية. يهدف الشخص الطموح إلى توجيه انتباهه الأخلاقي بطريقة تجعله يقدّر، بشكل كامل، قيمة واحدة، أو مجموعة من القيم، ويصبح محصناً أو غير حساس لتلك القيم، التي تتعارض جوهريًا مع المجموعة الأولى. الشخص الطموح هو الذي يعمل على تحسين رغباته ومشاعره وتقييماته الأخلاقية، وبشكل عام، قدرته على الاستجابة للأسباب.

وكما يمكننا تمييز الانطلاقة المتأتية من إرادة حرّة عن الانطلاقة الناتجة من ردة فعل، يمكن التمييز بين طريقتين يستطيع الشخص من خلالهما أن يحارب مشاعر الضغينة. صورة الزوجة غير الطموحة، التي ربما نشأت على التفكير في أن الزيجات معقدة بطبيعتها، وقد تتفاجأ بانجذابها نحو حب نقي لا تشوبه مشاعر حقد. وعلى خلاف ذلك، فإن الصورة الطموحة للزوجة قد تفشل في مشروع الابتعاد عن مشاعر الحقد والضغينة. فقد حدّدت الطموحة موقفًا واحدًا بوصفه نوعًا من الأهداف التي تتوجه نحوها، (هي أو آخرون) باعتباره خطرًا يتعين عليها أن تتخلى عنه. فالشخص الذي يعرّف -كما يقول هاري فرانكفورت- برغبات معينة، يشكل ذاته وهو في حالة ما، خلال الوقت الذي يحدّد فيه ذلك. إنها تحدد هويتها، بشكل ثابت، من خلال اتخاذ القرار. وعليه فإن الشخصية الطموحة في علاقة ديناميكية مع ذاتها الحقيقية؛

الطموح لا يجعل القضية ذاتها حقيقية، لكنه الطريق التي تسلكه لتصل به إلى ذاتها الحقيقية.

وبما أن مشكلة الصراع مشكلة ذات اهتمام أخلاقي منقسم، إذ يحاول صاحب الطموح ممارسة إرادته فيما يتعلق باهتماماته. ويصدق هذا على العوامل المتعارضة في جوهرها بشكل أعم، وكما ذكرنا أعلاه. يتجاهل الطموح تلك الحقائق، أو الناس، أو الصور العقلية، التي من شأنها أن توجه الانتباه إليها مجموعة من الأسباب (إلهاء بصيغة أخرى)، إذ ينصب تركيزه على تلك الأسباب المرتبطة بمجموعة أخرى من الأسباب غير المتوافقة (السائدة). يعبث أصحاب الرغبات المتعارضة بتفكير الطموح أحيانًا لإحداث تغيير طويل الأمد. وفي الفصل التالي، ستتاح لنا فرصة للنظر عن كثب في هذا الاختلاف، من خلال دراسة الشخصية غير الطموحة في الصراع الداخلي. أمّا في الوقت الحالي، يتسنى لي قول الآتي: تشيح الزوجة بنظرها بعيدًا عن سلة المهملات حتى تضمن إرسال الرسالة. وهدفها من ذلك هو التعامل مع حالات الصراع هذه بطريقة تخفف من حدوثها في نهاية المطاف. حيث توجه انتباهها بهدف إعطاء الصراع شكلًا جديدًا.

وكما في الانطلاقتين، تظهر مخاوف تبثُّ الريبة في نفوس أصحابها. فقد يشك شخص ما فيما إذا كان هناك حقًّا أي شيء يطمح إليه، أكثر من أن ينتهي الأمر بشخصية مختلفة. وقد ينكر المتشكك أن هناك فروقًا مبدئية بين أن ينتهي به الأمر متخلصًا من مشاعر الحقد، نتيجة لرغبته في تلك الحالة، وبين أن ينتهي به الأمر متخلصًا من تلك المشاعر، من خلال الصدفة أو التأثير الخارجي. في الفصل الخامس، أقول إنه من الممكن، في الواقع، ممارسة إرادة المرء بهدف أن يصبح شخصًا مختلفًا أفضل. اهتمامي هنا لم يكن في الدفاع عن إمكانية أن تتحول بطريقة متعمدة لشخص آخر، أكثر من الدفاع عن إمكانية الانطلاقة المتعمدة. لقد كان اهتمامي

أن أوضح الفرق بين صيرورة الذات والانطلاق. وذلك أقل خطورة، وحتى أصل لحجة في الفصل الخامس، أعلن استنتاجي في صورة مشروطة؛ فإذا كان هناك أي حل للصراع الداخلي، فلابد أن يأخذ شكل الطموح.

ولكن هل للفروقات بين الطموح وتحديد الهوية أهمية كبيرة؟ قد يقترح أحد مؤيدي فرانكفورت أن نعيد تحديد الهوية باعتبارها رغبة نطمح إليها، أو يحدد المرء طموحاته بشكل نهائي. ولن ينجح هذا النهج كما أرى البتة. أولًا: لأن قرار الطموح لا يحل معضلة الصراعات. إن ما يحل الصراع هو الطموح في حد ذاته، والعمل الموسع زمنيًا المتمثل في تغيير أنفسنا، وقيمنا، ورغباتنا، ونظرتنا للأمور. والمشكلة في إضفاء الطابع الخارجي -كما يقترح فرانكفورت- أنه لا يوجد مكان للرغبة المرفوضة، ولكنها لا تزال قائمة عند العودة إلى الذات. الرغبة يجب أن تكون رغبة شخص ما. إذ لا ينتهي الصراع عند الشخصية الطموحة حتى تنفي الرغبة، تقصيها خارجًا بشكل نهائي.

ثانيًا: لا ينبئ الطموح دائمًا أو حتى عادةً بقرار البدء أو المشاركة فيه. لا يعني هذا أنه لا يمكن أن يكون الأمر كذلك؛ فربما تقرر الزوجة أن تلجأ للطموح، في اللحظة التي ترى فيها زوجها يحمل طفلها المولود حديثًا لأول مرة. وحتى تلك اللحظة، كانت قد أذعنت لعلاقتهما «المتذبذبة»، ولكن المشهد الذي أمامها الآن كان سبب رغبتها في أن تصبح زوجة مختلفة. وهذا ليس صحيحاً. فكثيراً ما نطمح لعلاقة نكون بها محبين، لا نضمر الحقد البتة، وكنا نطمح إلى ذلك بقدر ما يمكن لنا أن نتذكر. ولا يضعف ذلك مكانة الطموح، بوصفه عملًا لإرادة الشخص ذاته، حيث لم تكن هناك لحظة يتخذ فيها قرارًا، للبدء فيه. وبالمثل في حالة التوقف عن الطموح؛ يمكن أن تكون مسألة استسلام بوعيٍ وإدراك، أو يمكن للطموح أن يستسلم شيئًا فشيئًا، دون أن يدرك ذلك، وعلى مدى

فترات طويلة. يبدو أن وجود، أو عدم وجود قرار، لا يحدث فرقًا كبيرًا في مثل هذه الحالات. وذلك لأنهم يهتمون بنوع من الإرادة لا يحدث في لحظة، بل على مدى فترات طويلة من الزمن.

وتلك هي السمة الأبرز في أعمال فرانكفورت، فلطالما كان رافضًا للتفسيرات النسبية، لصالح ما يسميه بالتفسيرات (البنيوية). فهو يريد، على سبيل المثال، أن يقاوم الفكرة، التي يرتبط بها مع أرسطو، والتي ترجح أن يكون الشخص مسؤولًا عما يفعله في وقت ما، بفضل شيء فعله في وقت سابق ([77]). بيد أن ما يهم، وفقًا لفرانكفورت، هو ما يريده الشخص أو ما يحدده وقته. ولذا فهو يسعى إلى التقاط السمات الأخلاقية البارزة للشخصية من حيث العلاقات التي يقف فيها الفاعل مع نفسه (رغباته، ودوافعه، والتزاماته) في وقت الفعل. ولكن بعض العلاقات التي يخوضها الشخص قد تتصف بالعمومية بشكل أساسي. ومن بين الطموحات هنا الابتعاد عن مجموعة من الرغبات والالتزامات السابقة (المرفوضة)، وما إلى ذلك، نحو مجموعة مختلفة متوقعة من الرغبات والالتزامات وما شابه. الطموح هو شكل من أشكال الحركة الأخلاقية، ولا يمكن تحقيق الطموح في لحظة عابرة.

لم يكن لدى أرسطو أي فكرة عن الإرادة ([78]). ثمة من يرى أمر الإرادة قرارًا فوريًا. ولكنها، مثل صاحب القرار، لديها مجموعة متنوعة من المهام، وبعضها يستغرق وقتًا أطول من غيره. وجّه هنري فرانكفورت انتباهنا نحو شيء مهم، فعندما أشار إلى نوع مختلف من الصراع (صراع الحفل/الفيلم)، كان على حق؛ إذ إنَّ حل هذا النوع من الصراع يطرح مشكلة فلسفية جديدة ومثيرة. لكنه لم يدرك كليًا مدى جدّة إثارة هذه المشكلة. فالصراعات الداخلية تكشف عن عمل الإرادة، وهي تفعل ذلك لأن حلها يستغرق أكثر من مجرد لحظة.

يتسنى لنا حين نعيش صراعًا خارجيًا فحص القيم التي تقودنا في اتجاهين مختلفين. وما يحدث بعد ذلك يمكن أن يتخذ أشكالاً متنوعة؛ فقد نحل الصراع بشكل تفضيلي، وقد نقرر ما نريد من دون مفاضلات، وقد نشعر بالإحباط نتيجة التهور في الاختيار. بيد أنه في الصراع الداخلي، لا يتاح لنا مثل هذا الموقف العمومي. وبدلًا من العودة إلى وجهة النظر المحايدة، يتقدم الطموح إلى الأمام، شيئا فشيئًا، نحو حالة من الصراع المتناقص.

وعندما نطمح نسعى إلى حل الصراعات الداخلية بصورة تدريجية، وعلى مدى فترة طويلة من الزمن. ومع ذلك، لا يمكننا أن نحل جميع الصراعات المتأصلة بهذه الطريقة. في الفصل التالي، أصف نوعًا من الصراعات الداخلية، لا يمكن حلها بالطموح، لأنها بطبيعتها قصيرة الأجل. وآمل بذلك أن ألقي الضوء على كل من الجودة غير المتزامنة، لحل الصراعات لدى الشخصية الطموحة، وعلى أنواع الصراع الداخلي المعني؛ لأنه يمثل مصلحة مستقلة جوهرية.

---

(56) Consequentialism: العواقبية مصطلح يشير إلى فئة من النظريات الأخلاقية المعيارية والتي تحكم تصرف الشخص بناءً على عواقب هذا التصرف. وبهذا، يتبين أنه من وجهة نظر العواقبية، أن التصرف الأخلاقي السليم سوف ينتُج عنه نتائج حميدة. باختصار، فكرة العواقبية تمثلها المقولة الإنجليزية: « الغاية تبرر الوسيلة».

(57) في الواقع، يقدم شيفلر ادعاءً أكثر تقييدًا إلى حد ما: أننا نختبر الاستجابة العاطفية أو العاطفية حسب الاقتضاء. كما تظهر أمثلتي، مع ذلك، يمكن للمرء أن يوسع هذا الشرط ليشمل الاستجابات التحفيزية والمعرفية أيضًا.

(58) هذا المثال مستوحى من فنان ألماني.

(59) لغرض تحليل هذا المثال، أتبنى مفهوم كولودني عن الحب كتقييم للعلاقة. كما لابد وأن أشير إلى أن لا شيء في نقاشي يرتهن لهذا التحليل الخاص للحب.

(60) المانوية (Manichaeism) الديانة المانوية أو المنانية - كما ذكر ابن النديم- ديانة تنسب إلى ماني المولود في عام 216م في
بابل. (المترجمة)

(61) ولا يمكنني أن أقدم سردا دقيقا للعلاقة بين طبيعة انقسام الاهتمام في

حالات الصراع مع الرغبة، من ناحية، وبين الحالات ذات المهام المزدوجة من ناحية أخرى. فكرتي هنا هي فقط أن النظر إلى الأخير يمكن أن يلقي الضوء على ظاهرة أكثر عمومية من القابلية النفسية المؤهلة. وقد لا تشترك قضية الرغبة - الصراع إلا في بعض السمات الهيكلية للحالات المزدوجة المهام، ولكن الاختلافات العميقة تجعل استخدام مصطلح «الاهتمام» من أجل الرغبة - الصراع، إن لم يكن مجهولا مجازيا على الأقل. أو كبديل قد يكون هناك نوع واحد من الاهتمام وكلاهما من الأنواع. ولابد من تثبيت النقطة الثانية في ضوء تحليل عام للاستيراد العملي من الاهتمام. وبما أنني لا أستطيع إجراء مثل هذا التحليل هنا فإن إشارتي إلى «الاهتمام» الأخلاقي ينبغي فهمها بالطريقة الأولى الأكثر حذرًا.

(62) ولا أريد أن أنكر حل التعليل العملي أحيانا، مسألة كيفية تحقيق بعض الأهداف المقترحة بطريقة شاملة غير قابلة للمقارنة). ولا نحتاج الاصرار عند كل منعطف على القيام بما نراه الأفضل بين جميع البدائل المتاحة الأخرى. قد يكون لي على سبيل المثال السبب التالي: «كيف سأصل إلى باريس؟ بأخذ طائرة. من أين أحصل على تذكرة؟ على الإنترنت». ويمكنني، بالتالي، أن أقوم بتشغيل حاسوبي دون على سبيل المثال النظر في خيار التشاور مع وكيل سفر أو رفضه. ولا شك في أن التنفيذ المباشر لخطة مختارة سلفًا هو إحدى وظائف العقلانية العملية. ولكنها ليست وظيفة ذات صلة بموضوع تضارب الرغبة المتأصل أو الخارجي. ويتطلب هذا الموضوع شكلا من أشكال العقلانية التي يمكن أن توجه العوامل الممزقة بين عدد من الخيارات المتاحة. ومن ثم فإن تركيزي على المنطق العملي المقارن الذي استخدم مفردة التفضيل بدلًا عنه.

(63) أتبع الاستخدام التقليدي في التعامل مع كلمة «غير قابل للقياس» كمرادف لكلمة «لا يضاهي»، حيث يُفهم كلاهما على أن لهما معنى «لا يمكن مقارنته». ‹لوصف نوع فريد. (يتعلق التكافؤ بمصطلحات تشانغ بمسألة ما إذا كان يمكننا قول كم من قيمة معينة يمتلكها أحد العناصر أكثر من الآخر.) خر). لا شيء أقوله هنا يتعارض بشكل جوهري مع معاملة تشانغ للجنس أو النوع ؛ وادعائي بأن هناك صراعات لا يمكن مقاومتها بصورة تفاضلية لا يقصد منه التشكيك بمنعها من (ما تسميه) عدم القابلية للمقارنة.

(64) يضيف تشانغ: على قدم المساواة، أي يساوي تقريبًا. لكن كلًا من «المساواة» و «على قدم المساواة» يمثلان مشكلة بالنسبة للشخص الذي يحاول اتخاذ قرار. قد تشعر صوفي أنها ليست في وضع أفضل للاختيار بين أطفالها إذا قررت أن حياتهم متساوية القيمة (أو على قدم المساواة)، مقارنة بالحالة التي قررت فيها أنها لا تستطيع تحديد علاقة القيمة التي يمثلونها.

(65) على الرغم من أنني في هذه الحالة قد أكون في وضع يسمح لي «بالاختيار فقط». (انظر أعلاه، ص37)

(66) كما أعلن ريتشارد هولتون (2004) عن هذه الظاهرة كجزء من قضيته للوضع المعياري المميز (وربما غير القابل للاختزال) للقرارات. فهو يحدد صراعًا جوهريًا بين قيمة التمسك السريع بما قرر المرء القيام به، من جهة، والقيمة التي تمثلها الإغراءات التي تشكل القرار كمقاومة لتأثيرها،

من جهة أخرى. لذا قرّر هومريس يوم الجمعة أن الذهاب لممارسة الجري صباح السبت حتى وإن شعر بالإعياء حينها. يأتي صباح السبت، لا يستطيع هوميروس أن يوازن بين قيمة التمسك بقراره وقيمة الراحة، جزء مما يعنيه تقدير قيمة أن تكون حازمًا، في هذه الحالة، يكون اعتبار التعب اعتبارًا غير ذي صلة. يعتقد هولتون أنه عندما قرر هوميروس، يوم الجمعة، ممارسة الركض يوم السبت، على رغم من الإنهاك الذي يشعر به، فهو لن يرى شعوره، يوم السبت، سببًا لتجنب ممارسة الجري. لا يستطيع هوميروس، مقارنة قيمة الحزم مقابل قيمة النوم، لأن طرح هذا السؤال يستلزم التخلي بالفعل عن القرار. يمكنه بالطبع أن يوازن بين الاعتبارات التي قرّر على أساسها _على سبيل المثال، حقيقة أن الجري يعزز الصحة_ مقابل قيمة إشباع رغبته في النوم. لكن فتح باب هذه التفضيلات يعني التخلي عن العمل السابق الذي كان مصممًا على فعله.

(67) الأرسطيّة أو الارسططاليّة، وبالإنكليزيّة Aristotelianism هو تقليد فلسفيّ يستمدّ إلهاماته المحدّدة له من أعمال الفيلسوف اليونانيّ أرسطو. تغطّي المدرسة الفكريّة هذه _بالمعنى الحديث للفلسفة_ الوجود والمبادئ الأخلاقيّة، والعقل والمواضيع الأُخرى ذات الصلة. (المترجمة)

(68) كنت قد اخترت سوبيل كممثل لمجموعة من الآراء التي تعترض على العواقبية من خلال الاعتراض على إمكانية الإلمام الكامل.

(69) يميز بيتر رايلتون نفسه عن المنفعي «المفرط في التفاؤل» في التنصل من هذا الالتزام. يقترح أن العواقبيين الأكثر تواضعًا قد يقرون ببساطة أن هناك قدرًا معينًا من اللامبالاة فيما يتعلق بما يجب على شخص ما فعله. يرد سوبيل بأن هذا الامتياز يحد من قوة الأمر الإنذار العواقبي لتعظيم القيمة.

(70) لأميش (بالإنجليزية: Amish أو Amisch) هي طائفة مسيحيّة تجديديّة العماد تتّبَع للكنيسة المنيونيّة. نشأت الطائفة في العصور الوسطى، وهي فترة شهدت بروز حركات إصلاحيّة مسيحيّة كثيرة، منها الطائفة التي كانت تعرف حينذاك باسم المسيحيين الجدد الأنابابتيست التي يعتبر الأميش جزءً منها. (المترجمة)

(71) تتنوع حجة سوبل عبر مجموعة متنوعة من الأمثلة؛ لقد ركزت على مثال الأميش مقابل أبيقور لأغراض الإيجاز.

(72) « قد يستمر في تجربة الرغبة المرفوضة كما تحدث في تاريخه العقلي ...". «عندما يعرّف شخص ما نفسه بإحدى رغباته، فإن النتيجة ليست بالضرورة القضاء على الصراع بين تلك الرغبات أو حتى لتقليل حدته ولكن لتغيير طبيعته ... من المحتمل جدًا أن يظل الصراع بين الرغبتين خبيثًا كما كان من قبل. «

(73) أسمي هذا الانتقاء»البسيط» للتناقض مع القرارات التي هي نتاج الأفضليات. لا أقصد الإشارة إلى أن مثل هذه الأفعال الإرادية (والأساليب المصاحبة لها، مثل تقليب العملات المعدنية) سهلة الفهم. لكن ليس من مهمتي هنا أن أشرحها.

(74) والحجة القائلة بأن تحديد الهوية/ الصراع الخارجي ليس الحل الأمثل للصراع الداخلي، لا تشير إلى هذه المفاهيم على أنها فارغة. وبالنسبة لفرانكفورت، كما لوحظ في كثير من الأحيان، فإنه يستخدمها للقيام

بمجموعة متنوعة من الوظائف: فهناك وظيفة نفسية، حيث يعني مصطلح «خارجي» شيئاً أشبه بغريب ظاهري (في إطار الأفكار الهزلية). وبعد ذلك هناك عمل معياري، حيث «خارجي» يعني شيئاً مثل «لا يتم التوصل إليه من قبل/الموافقة من قبل منطقي». يشير (آربالي) و (شرودر) إلى أنني لست بحاجة، على سبيل المثال، إلى الاغتراب النفسي، من أي رغبة تجعلني أكثر قوة. ولا أحتاج للتعرف على شخص يحركني كما يشاء. وكل من هذين الشعورين من «الحس الخارجي» يأتي بعيداً عن الآخر؛ حيث يزعم (شرودر) و(أربالي) أننا لابد تفضيل تفسير لفرانكفورت نفضل فيه المعنى النفسي، بينما يجادل موران بأنه من الأفضل التأكيد على المعنى المعياري. ولا يتأثر النقاش الدائر بينهما بالنقد الذي أقدمه هنا، حيث لا يعتمد أي من المعنيين على تصور تحديد الهوية كحل للصراع الداخلي.

(75) ممتنة لشخصٍ مجهول على إثارة هذا الاعتراض.

(76) وهناك أيضا تمييز ليس مهما لأغراضنا بين شكلين يمكن أن يتخذهما هذا القرار. الشكل الأول هو القضاء بالضبط على إحدى الدولتين المتصارعتين. يمكن للزوجة أن تتوقف عن كره زوجها وتحبه بلا تحفظ، أو العكس. والثاني هو الاستعاضة عن وجهتي النظر المتضاربتين بوجهة نظر ثالثة. ليس من الضروري أن تكون المواقف والقيم وأشكال التعليل الحصرية شاملة. لذا الزوجة يمكن أن تأتي إلى نوع من الاستقالة الحزينة أن زوجها لن يقوم بالأعمال المنزلية، أو القيام بإيماءات رومانسية، والتوقف عن استيائه لذلك. ربما كانت تحبه قليلا، لكنها توقفت أيضا عن كرهه. أو يمكنها أن تقرر تخليص نفسها من كل من الحب والضغينة من خلال ابتعاده عن حياتها؛ هدفها هو أن تكون في حالة حيث إنها لا تفكر فيه مرة أخرى. اللامبالاة قد تحل محل كل من الحب والضغينة.

(77) «وهذا يشير إلى جانب آخر تعدّ فيه نظرية أرسطو غير مرضية. ويؤكد أن الشخص قد يكون مسؤولاً عن شخصيته بسبب اتخاذه القرار، (أو فشله في اتخاذ) تدابير تؤثر على تصرفاته المعتادة. وبعبارة أخرى، يكتسب الشخص المسؤولية من شخصيته الخاصة، وفقا لأرسطو، من خلال العمل بطرق فعالة سببيًا، بحيث تتحقق مجموعة معينة من التصرفات التي تشكل الشخصية. وأعتقد أن معالجة أرسطو لهذا الموضوع بعيدة عن التركيز بسبب انشغاله بالأصول السببية والمسؤولية السببية. والمسؤولية الأساسية لصاحب القرار، فيما يتعلق بطابعه الخاص. ليست مسألة ما لديه من نزعات معينة يشعر بها ويتصرف بطرق مختلفة كتأثير أفعاله. ويتعلق الأمر بما إذا كانت التصرفات قيد النظر، مسألة ما إذا كان الشخص مسؤولاً عن شخصيته، لها علاقة بما إذا كان قد تحمل مسؤولية خصائصه. يتعلق الأمر بما إذا كانت التصرفات محل الخلاف، بغض النظر عَما إذا كان وجودها ناتجًا عن مبادرة الشخص الخاصة والفاعلية السببية أم لا، هي خصائص يحددها ومن ثم يدمجها بإرادته في نفسه باعتبارها مكونة لما هو عليه» (1988، ص 171 - 2).

(78) انظر لكتاب مايكل فريد (Michael Frede) الإرادة الحرة الفصل الثاني للمناقشة.

# 4

# ضعف الإرادة (أكراسيا)

ذكرت في الفصل السابق، بن هناك نوعًا من الصراع، صراع جوهري، غير قابل للحل بشكل متعمد: المفاضلات لا تخبر الشخص بأي من وجهات نظرها التقييمية يفضل. بدلاً من ذلك، ينظم الصراع بشكل غير متكافئ منذ البداية. إذا فاضلت في مثل هذه العميلة من موقعها الأخلاقي الحالي، فيجب القيام بذلك عن طريق تجاهل أو تنحية أسباب منظورها التقييمي التبعي. تحدث المفاضلة من نسخة منقحة من المنظور التقييمي المهيمن، كما لو أنها لم تتأثر بالأسباب التي لا تستطيع أن تأخذها في الاعتبار.

في هذا الفصل، سنواجه حقيقة أن المفاضلة كما لو لم يكن لدى المرء مشاعر ورغبات وأفكار معينة. ومع ذلك، فإن أسباب المنظور الثانوي، على الرغم من استبعادها من هذه المفاضلة، معروضة على الطموح المتضارب. إذ يشعر ويتأثر بها في بعض الأحيان على الرغم من المفاضلة على عكس ذلك. في هذه المناسبات، الحقيقة التي تحاول تجاهلها في منطقها تطل برأسها القبيح. ولعلني أؤكد أن هذه الظاهرة هي نفسها تلك المعروفة أيضًا باسم أكراسيا أو ضعف الإرادة أو سلس البول. للوهلة الأولى، قد يبدو هذا تحليلًا مفاجئًا، نظرًا لأن هذه الظاهرة تُحلّل بشكل موحد من قبل الفلاسفة على نحوٍ مختلف تمامًا.

## I تعريف الأكراسيا

الحالة المألوفة للأكراسيا هي حالة الطموح الذي يجد نفسه، على سبيل المثال، يأكل أو يشرب أو يدخن أو ينام أكثر مما يجدر به.

ويرى أن لديها معظم الأسباب للامتناع عن الانغماس، ومع ذلك فهي تنغمس عن طيب خاطر. من أجل تحديد الفعل على أنه أكراسيا، لابد أن يمتلك الفعل كلتا الميزتين: يراه الطموح فعل غير عقلاني، يقوم به عن قصد. هذه الظاهرة متناقضة لأنه، في نهج ساذج لنظرية الفعل، ما يجعل الفعل متعمدًا هو ببساطة أن العامل يعتبره عقلانيًا. إذا انغمست بالفعل عن طيب خاطر، فلا بد أنه يعتقد أن لديه سببًا لذلك؛ وإذا انغمست على الرغم من أن السبب يمنعها، فلا بد أنها فعلت ذلك عن غير قصد. في أحد التفسيرات الشائعة لبطولات أفلاطون، كان هذا بالضبط خط التفكير الذي دفع سقراط إلى إنكار أن أكراسيا ممكنة[79]. جميع حالات أكراسيا المزعومة، على هذه الصورة «السقراطية»، يجب إعادة وصفها على أنها تلك التي لم يتمكن فيها الشخص من مقاومة بعض الرغبة أو فشل في الاعتقاد بوجوب التصرف بطريقة أخرى. لا يوجد أكراسيا؛ لا يوجد سوى الإكراه أو الجهل.

يجد معظم الفلاسفة أن التحرك السقراطي غير ضروري، معتبرين أن التوتر بين «غير عقلاني» و «متعمد» يمكن حله من خلال التمييز بين التصرف على أساس سبب ما والتصرف على أساس أفضل سبب. هذا الحل مستمد من المقال الرائد لدونالد ديفيدسون، «كيف يكون ضعف الإرادة ممكنًا؟» ([1970] 1980). أخطأ ديفيدسون في إجبار أسلافه على الصراع في قالب العقل مقابل العاطفة[80]، الأمر الذي، كما أدركه، لم يجعل من الصعب فقط رؤية كيف أن ضعف الإرادة ممكنًا، ولكن أيضًا وضع قيدًا أخلاقيًا غير ضروري على القضايا التي يجب تفسيرها. ويشير إلى أن الأكرسي (ضعيف الإرادة) الذي يتحرك إلى التساهل الحسي ضد إملاءات الاعتدال أو الشجاعة أو العدالة هو نوع واحد فقط من ضعيفي الإرادة. تجنب ديفيدسون أي تقييد جوهري لأنواع الأسباب التي تجعل التصرفات الأكرسية أو ضدها، لصالح نهج أكثر رسمية

يُفهم فيه أن الأكرسي يتصرف بناءً على سبب أسوأ أو أضعف من سبب آخر كان يمكن للمرء التصرف بموجبه. ويشير إلى أن ضعيفي الإرادة يمكن أن يتصرفوا بناءً على (وضد) أي نوع من الأسباب تقريبًا، حيث يقدم كمثال شخصًا ينهض بشكل أخرق من السرير لتنظيف أسنانه ضد حكمه المدروس وتفضيل البقاء في السرير والذهاب إلى النوم. ومن خلال الضغط علينا لنتعرف على أي شخص يتصرف ضد حكمه الأفضل بوصفه أكرسي، كان ديفيدسون، في الوقت ذاته، يحثنا على رؤية أن السبب يقع على جانبي الصراع.

إذا كان ديفيدسون على حق، فإن ما يجعل ضعف الإرادة غير منطقي ليس الفشل في التصرف بناءً على سبب ما، ولكن دونية السبب الذي يجعل المرء يتصرف بناءً عليه. إذن، ما هي طبيعة هذا الدونية؟ لماذا نسمي الحكم بأن الأفعال العقائدية ضد «الحكم الأفضل»؟ لا يمكن أن يكون الحكم أفضل بسبب نوع القيمة التي يروج لها، إذا أردنا السماح بإمكانية أن نكون حكيمين بشكل مذهل أو ربما حتى أخلاقيًا. يصف ديفيدسون الحكم الأفضل بأنه «حكم مدروس في كل شيء». بعد أن قارن سبب لانغماس وسبب الامتناع. تكمن قوة مثل هذا الحكم في حقيقة أن أحد الأشياء التي يتم أخذها في الاعتبار هو سبب التصرف كضعيف إرادة والاستمرار في ذلك. بينما يقول الحكم الأفضل، «يجب أن آكل، لأن الكعك يبدو لذيذًا»، لكن الحكم الأفضل يقول، «لابد وأن أمتنع عن الطعام، رغم جاذبية منظره».

ونظرًا لأن ديفيدسون يدّعي أن الحُكم الأفضل يدين بسلطته إلى حقيقة أنه أخذ في الاعتبار الرأي المعارض، فإنني أسمي هذا الرأي «الشمولية». الشمولية هي طريقة لضمان البصيرة الأساسية والتأكيد منظور ديفيدسون على أن سلطة الحكم التي يتعرض لها ضعيف الشخصية هي سلطة تفاضلية. قد يكون الفعل أكراسي

فعل خاطئ ليس لأنه ينتهك (بالضرورة) أي مبدأ أخلاقي أو نستسلم من خلاله للعاطفة الأساسية، لكن خطيئته هي اللاعقلانية في حد ذاتها، والانتهاك للإجراءات التفاضلية.

كما أوضح آرثر ووكر (1989) في مقال استقصائي عن الأكراسيا، فإن الأدبيات الكبيرة التي تمخّضت عن ورقة ديفيدسون تتقارب قليلاً بخلاف قبول الافتراض الشمولي بأن ضعيفي الإرادة يتصرفون على أساس يعترفون بأنه أضعف من آخر كان بإمكانهم التصرف وفقًا له. ويرجع هذا الافتراض مباشرة إلى النظرية الرسمية للأكراسيا: شمولية السبب الأقوى يبرر وضع الحُكم الأفضل ذي الصلة على أنه أفضل. إذ يرى أنصار الشمولية أن الأفعال المتعمدة تكون متعمدة ولكن على نحوٍ غير عقلاني، وذلك لكونها فشلت في التصرف وفقًا لمجموع أسبابها. يتصرف ضعيف الإرادة بسبب ما، بيد أنه يفشل في التصرف بناءً على ما يعتبره الحُكم الأفضل (ديفيدسون [1970] 1980:42 n. 25). إنه يتصرف بناءً على السبب الأضعف، الذي تفوق في المفاضلات، والتي يكون الحكم الأفضل فيها هو النتيجة. هذا سرد شائع وبديهي للأكراسيا، لكنه يواجه ما أسمّيه «مشكلة إزدواجية الحسابية».

## II التصرف وفقًا للسبب الأضعف

في ورقتي البحثية The Weaker Reason))، أزعم أن من المستحيل التصرف وفقًا للسبب الأضعف. إذا كان أحدهم قد استبعد القوة العقلانية لاعتبار صالح آخر، فلا يمكن للمرء أن يأخذ الاعتبار الأول كسبب للتصرف. إذا تم احتساب سبب تصرفات ضعيف الإرادة في المفاضلات، فلا يمكن اعتباره مرة أخرى، وبشكل مستقل كسبب للتصرف. وعليه، أرى أنه على أساس الحساب القياسي للأكراسيا، يظهر ضعيف الإرادة على أنه منخرط بشكل غير مفهوم في الإزدواجية الحسابية، بدلاً من شكل الذكي من الانغماس في

الذات. ودون تقديم الحجة الكاملة هنا، اسمحوا لي أن أحاول نقل مثال من خلال تقديم حالة سخيفة تناسب ووصف «التصرف بناءً على سبب الأضعف».

عُرض على إحداهنَّ خيارٌ بين 100 دولار و200 دولار، اختارت 100 دولار. كانت بحاجة إلى المال، ولا فرق بين العرضين. عندما سُئلت عن سبب قيامها بذلك، قالت «ما اخترته يفي باحتياجاتي». كان لديها سبب لاختيار 100 دولار، كما كان لديها سبب أقوى لاختيار 200 دولار. لقد تصرفت بناءً على سببها الأضعف.

وفي مثل هذه الظروف، لا نعتقد أنها حالة أكراسيا. وإذا قبلنا القضية على النحو الموصوف، فسنفعل ذلك من خلال تشخيصها بشكل من أشكال الانهيار العقلاني، يفوق الأكراسيا أهمية. إذ كما يبدو، تكمن المشكلة في حقيقة أن لديها الأسباب نفسها لاختيار مبلغ 200 دولار بدلاً من مبلغ 100 دولار. ونظرًا لأنها متطابقة بصرف النظر عن المبلغ، فإن أي سبب يدفع الحالة إلى أخذ 100 دولار قد أُعتبر بالفعل، في حكمها، أنه سيكون من الأفضل بشكل عام، أن تأخذ 200 دولار. 100 دولار لا تزال ذات قيمة بالطبع، ولكن هذه القيمة لا يمكن -في هذا السياق- أن تكون بمثابة سبب يدفع الحالة لاختيارها. وبالنظر إلى أن القيمة قد حُدّدت بالفعل، في المنطق الذي خُلص إليه الحكم، بأنه سيكون من الأفضل اختيار مبلغ 200 دولار. وبما أنها قبلت المال، فليس من المنطقي البتة أن يقع اختيارها على المبلغ الأصغر.

ليس هناك شبه بين ضعيف الإرادة والحالة في المثال بطبيعة الحال. إذ يواجه ضعيف الإرادة خيارات غير متجانسة. ومن المعقول أن يتناول شخص الكعك بعد الحكم بأنه سيكون أكثر سعادة إن فعل، بشكل عام، إذا كان يتبع حمية غذائية. وفي هذا النوع من الحالات، يمكننا أن نرى كيف يمكن لجاذبية سببٍ ضعيف الإرادة،

أن تنجو من الحكم بأنه سيكون من الأفضل القيام بشيء آخر. لكن ديفيدسون وأتباعه من ورثة المفهوم (الأضعف) عن الأكراسيا، لا يمكنهم استغلال هذا الاختلاف بين الحالتين، ما داموا يحتفظون بالتزامهم لتحديد سلطة (الحكم الأفضل) لضعيف الإرادة في شمولها. لأن عدم التجانس لا يمكن إلا أن يكون ذا صلة بالخيار، بقدر ما يشكل عقبات تفاضلية تعيق تشكيل حكم شامل.

ولنفترض أن شخصاً ما، عُرِضت عليه كعكة لذيذة جدًا، يرى أنه سيشعر برضا ذاتي كبير في وقت لاحق، إذا ما التزم بحميته الغذائية؛ لكنه يعرف أيضا كم سيتمتع بمذاق الكعكة. وحتى يحسب أيَّ هاتين القيمتين تفوق الأخرى، لم يشكل ذلك النوع من الأحكام التي قد يتصرف ضدها بحزم. فإذا كان، مثلًا، لا يستطيع ببساطة أن يقرر ما إذا كان الرضا الذاتي يفوق المتعة، أو العكس، فإنه يترك مسألة (أفضل حكم عام) دون حسم. وإذا أكل الكعكة، فإنه لم يفعل ذلك جراء ضعف الإرادة، لأنه لم يشكل (حكمًا أفضل) بالمعنى ذي الصلة.

ومن المؤكد أن ظاهرة عدم التجانس في القيمة قد تؤدي إلى وضع يفشل فيه الشخص في مراعاة بعض سمات الإجراء الجاذب. ربما لاحظ فقط كم كانت الكعكة لذيذة في اللحظة الأخيرة، وكان مضطراً لاتخاذ قرار فوري (كانت الكعكة على وشك أن تؤخذ بعيدًا!). ربما لم تستطع عمل (حساب كامل)؛ لأن قيمة طعم الكعكة وقيمة الحمية الصحية لا يمكن قياسها. وفي كلٍّ من هذه الحالات فإن حكمها الأفضل لن يكون أفضل بالمعنى المناسب؛ فهو لم يشمل سببها الأضعف. وبقدر ما يخلو الحكم الأفضل من قيمة السبب الأضعف، فإن دونالد ديفيدسون لا يستطيع أن يعتبر أن الأمر قد انتُهك بشكلٍ عقلي. وبقدر ما تُراعى -بصورة كاملة- القيمة المميزة الواردة في «السبب الأضعف»، فإن عدم التجانس في القيمة، لا يساعد في تفسير الكيفية التي يمكن أن يتصرف بها شخص ما

بناء على سببٍ ما. وما تعجز وجهة النظر القياسية عن تفسيره، لماذا تبدو خيارات الحالة في المثال بعيدة كل البعد عن الأكراسيا؟

## III ضعف الإرادة والصراع الداخلي

إذا رفضنا شمولية ديفيدسون، فلابد وأن نقدّم تفسيرًا بديلاً لما يجعل ضعف الإرادة (أكراسيا) غير عقلاني. كما أنني لا أريد الأتراجع عن الرأي القائل إن ضعيف الإرادة يتصرف وفق أهواءه وأمزجته، ضد العقل والحكم الأفضل. ومع ذلك، لزامًا علي أن أعترف أنه دون الشمولية، يتعذر علينا رؤية إمكانية أن يكون هناك سبب على جانبي الصراع. إذا كان السبب المعترف كونه الأضعف لا يمكن أن يكون السبب الذي تستند إليه الأفعال الأكراسية، فليس من الواضح ما الذي سيضمن سلطة العقل الخاضع لضعف الإرادة. لماذا نقول إننا نتصرف ضد الخيار الأفضل إذا لم يصدر هذا الخيار من مصدر تحفيزي متفوق جوهريًا (الحكمة/الأخلاق)، ولا يشمل الحكم الذي نتصرف بناءً عليه؟

اقتراحي، كما اقترحت من قبل، هو أن نستند إلى إطار الصراع الجوهري لتحليل الأكراسيا. إذ إن ضعيفي الإرادة هم شخصيات طموحة «حُكمهم الأفضل» هو ببساطة الحكم الصادر عن منظورهم التقييمي المهيمن. لأن هذا هو المنظور الذي يفاضلون على أساسه[81]. مثل ديفيدسون، أعتقد أن سلطة الحكم المنتهك بشكل خطير هي سلطة تفاضلية: السبب الذي يجعلهم يتصرفون وفقًا له ينتمي إلى منظورهم التقييمي التبعي، الذي اسُتبعد من المفاضلات.

لنلاحظ، أولاً، أنه إذا نجح هذا التفسير لضعف الإرادة، فسوف نتجنّب مشكلة الإزدواجية الحسابية. لنفترض أن شخصًا ما فعل فعل ما لسبب ما بشكل أكرسي. نظرًا لأن الصراع بين الأسباب غير متاح عمدًا، ولا يحتسب في المفاضلات التي توصلت إلى استنتاج مفاده أنه لا ينبغي له أن يفعل ما فعل.

لكن هل ينجح الأمر: هل صحيح أن صراع ضعيف الإراة غير وارد بالمفاضلة؟ قبل تقييم ما إذا كان بإمكاننا نمذجة ضعف الإرادة على الصراع الجوهري، لعل تحديث البديهيات سيساعدنا على تطوير ما تبدو عليه تجربة الأخير. لنتأمل في مثال ادبي. وُلد ظفر، بطل رواية ضياء حيدر الرحمن (في ضوء ما نعرفه)، في بنغلاديش لكنه نشأ في لندن منذ نعومة أظفاره. وعندما كان في سن ما قبل المراهقة، أُعيد إلى بنغلاديش لتعلم شيء من أصوله. يصف وصوله إلى بنغلاديش بالآتي:

«ينتشر على طول الرصيف، جمع من الشعر الأسود المتمايل، مثل موجة طويلة من الحرير. سرت رجفة في جسدي على حين غرة لما عرفت لاحقًا أنهم أقاربي. أزعجتني تلك المشاعر، شعور بأنني كنت أشترك بالجذور مع مجموعة من الناس، بسيطي الإدراك، بعيدين عن العقلانية. كان للجميع الملامح ذاتها بما فيهم أنا».

ظفار مذعور من شعور لا يستطيع تسميته، شعور (غير عقلاني) أنه ينتمي، أو هو جزء من الغرباء حوله! يقول حكمه العقلاني إنه متطفل أجنبي على هذا المكان. فعلى الرغم من ولادته هناك، لم يتذكر المكان، ولم يره وطناً له. ولو أن ظفار قد أوضح هذا الحكم على نحو أكمل، فإنه -نظراً إلى نزعة شخصيته الفكرية، وتنشئتها متعددة الثقافات- يحكم على المكان الذي ينتمي إليه، لا من الطريقة التي يبدو بها، بل من الطريقة التي يفكر بها. مع ذلك استجاب على نحوٍ حركي لمنظر الناس الذين يتشابه وإياهم، كما لو كان الانتماء مسألة تشابه عرقي. ومن الواضح أنه يأخذ حقيقة التشابه سبباً لعدِّ أولئك الناس (خاصته). ولنلاحظ أنه على الرغم من تنصله من هذا الدافع باعتباره غير عقلاني، فإنه يصف نفسه أيضًا بأنه متأثر بالأسباب الأساسية، وتظهر هذه الأسباب، في عبارته «بسيطي الإدراك».

يجد ظفر سببًا لاعتبار بنغلاديش «موطنًا»، لكن هذا السبب بالذات يذهله، عند التفكير، على أنه غير ذي صلة بهذا السؤال. إذا كان ظفر متناقض جوهريًا، فلا يوجد تناقض هنا: منظور ظفر التقييمي العالمي المهيمن أعمى عن القوة العقلانية للقرابة. اقتراحي هو أن ضعيف الإرادة مثل ظفر، يتأثر أو يوجّه بسبب، من وجهة نظر معينة، قد يوجه بفعل المؤثرات دون أن يأخذ في الاعتبار أي سبب.

دعونا نوضح بحالة أكراسيا نموذجية. من ناحية أخرى، يوفر لي التزامي باتباع نظام غذائي ما أعتبره سببًا قويًا للامتناع عن تناول كعكعة آخرى؛ من ناحية أخرى، فإن لذة الكعكة تعطيني سببًا للانغماس بتناولها. ومع ذلك، فأنا لست مترددًا أو محتارًا فيما يجب فعله. رغم ذلك أستنتج وبحزم وجوب الامتناع على الرغم من أن تناول الكعك سيكون ممتعًا للغاية. قد أصر حتى على تيقني من أنني سأحظى بمزيد من المتعة بشكل عام إذا امتنعت عن تناول الكعك. ألا يترتب على ذلك أنني أخذت في الاعتبار قيمة تناول الكعك - المتعة - في تقديري عندما قررت الامتناع؟ ألسنا مجبرين على إجراء تحليل شامل لمثل هذه الحالة؟

لا، قد تؤدي متعة تناول الكعك اللذيذ إلى مجموعة متنوعة من الأسباب. على سبيل المثال، قد تشعر سالي بالفخر إذا استمتعت بالكعكات اللذيذة، فقد بذلت الكثير من الجهد في الخبز. أو قد انشغل بمتعة تناول الكعك عن أمور توجع فؤادي. إذا كانت المتعة التي أشعر بها من تناول الكعك هدفها إدخال السعادة على قلب سالي، أو تخفيف بعض الألم، فإن تبرير تناول الطعام يختلف تمامًا عمّا أعتقد. ولكن حتى ذلك - السعي وراء المتعة من أجلها - يمكن القيام به بأكثر من طريقة. إذا كنت أهدف إلى زيادة مقدار المتعة التي تحصل لي على مدار حياتي، فأنا أحسب فقط حجم الملذات وليس قربها؛ إذا كان هدفي هو الاستمتاع الآن، فإن القرب يكتسب

أهمية. إذن، قد يأخذ «الحُكم الأفضل» لضعيف الإرادة متعة الكعك في الاعتبار بطريقة واحدة، أي كمتعة واحدة بين كثير قد تتوفر لي على على مدار حياتي. لكن ليس لأنني أفكر في المتعة على هذا النحو حيث يسيطر ضعف الإرادة دائمًا.

لكن هل من المعقول القول إن ضعيف الإرادة يمتلك منظورًا تقييميًا يضع قيمة عليا للقرب؟ دعونا نفترض أننا، إذا سئلنا، سننكر أن المتعة أفضل لأنها تأتي أسرع. ومع ذلك، قد تظهر التزامًا بهذا الاقتراح فيما تفعله. لأنه من المؤكد أنه كان هناك وقت في حياتانا نظهر فيه مثل هذا الالتزام في كل ما نفعل تقريبًا. كأطفال صغار، سعينا وراء ملذات أو آلام التي في متناولنا فقط. إن القدرة على تبني وجهة النظر حول أي خير مستقبلي، وفي النهاية، خير الآخرين يظهر كشيء ذي قيمة هو إنجاز أخلاقي؛ وبالمثل بالنسبة للسلع التي لا تخفف من الاحتياجات الجسدية الأساسية أو توفر لنا المتعة الجسدية. عندما نتعلم أن نقدّر أكثر من تلبية احتياجاتنا الجسدية المباشرة، فإننا نبتعد عن المنظور الأخلاقي للطفولة المبكرة. لكننا لا نفقد الوصول إليها تمامًا، لأن النمو، كما يقولون، هو عملية ولأن هناك مواقف (الرقص والحفلات والجنس والعطلة واليوغا) حيث وجهة النظر التي نعتني بها تصبح مشاعر اللحظة فقط مرةً أخرى.

عندما نتسم بضعف الإرادة، لا نرى الحالة كحالة واحدة،. فإن إغراء تناول الكعك هو بالضبط إغراء للتصرف كما لو كنّا كذلك. إن رؤية تناول الكعك كشيء جيد، على الرغم من حقيقة أننا نراه مضر للصحة على المدى الطويل، هو اكتشاف جيد باستخدام الاحاسيس: من حيث المتعة الفورية، دون اعتبار للمتعة والآلام القادمة. كما لا يوافق ضعيف الإرادة على الاقتراح التالي: «المتعة الفورية هي الشيء الوحيد المهم». فبالنسبة لمنظورهم التقييمي السائد - وهو المنظور الذي يصدرون منه أحكامًا تفاضلية - لا يعمل

على هذا المبدأ بالتحديد. ومع ذلك، أؤكد أن هذا الاقتراح هو وصف دقيق لما تشعر به عندما تشعر بالإغراء. عندما نريد أن نأكل كعكة بصرف النظر عما سيتعين علينا دفعه لاحقًا، فإن محتوى هذا الشعور هو أن هذه المتعة فقط هي المهمة. ولا نعتقد أن هذا السرور هو وحده المهم - فمصدر نشاطنا التفاضلي يرفض ذلك الفكر رفضًا قاطعا، كجزء لا يتجزأ من رفضه لذلك الشعور. هذا ما يبدو عليه المنظور التقييمي التابع: إنه ليس مكانًا للمفاضلة أو التفكير في ما يجب القيام به، ولكنه مع ذلك مكان تنبع منه أسباب العمل.

هل أخذ ضعيف اغرادةل طعم الكعكة في الاعتبار أم لا؟ ادعائي هو أن طعم الكعك يؤدي إلى اعتبارين منطقيين مختلفين. واحدة من هذه - حقيقة أن الكعك سيساهم بهذا القدر من المتعة في حياتي بشكل عام - تؤخذ في الاعتبار، وتفوق، في المفاضلات. الآخر - حقيقة أنني أريد شيئًا لذيذًا الآن - لم يحتسب في تلك المفاضلات. هذا لأنه يظهر كمراعاة لصالح الأكل فقط من منظور قيمي يتعارض جوهريًا مع المنظور الذي نفاضل منه. يمكن التعبير عن هذين السببين بعبارة «الكعك لذيذ»، لكن الفرق بينهما غالبًا ما يظهر في اللهجة أو التوتر. ضع في اعتبارك شكلاً مألوفًا من الكلام: «أعلم أنني سأشعر بمزيد من المتعة إذا لم آكله. بيد أن الكعك لذيذ للغاية». لا يُقصد من شرط «بيد أن» أن يكون تصحيحًا لتقييمه السابق لما يضع على عاتقه معرفته. وهو لا يواصل مفاضلاته أو يعيد فتحها؛ بل إنه يبتعد عن مشروع المفاضلة برمته. فهو يمثل فكرة مختلفة عن تلك التي كانت لديه.

يمنع الصراع الجوهري لضعيف الإرادة هذين السببين من التحاور مع التقارب مع بعضهما البعض. من ناحية، المفاضلة بطريقة لا تعترف بقوة حقيقة أنه يريد المتعة الآن، وهذا يعني، كما لو كان ملتزم على نحو لا تشوبه شائبة بالحكمة. من ناحية أخرى،

فإن وجهة النظر التي يتبناها بقدر ما يرى أن لديه سبب للانغماس هو، بدوره، يتبنى وجهة نظر تتمتع بالحصانة من قوة الاعتبارات التحوطية التي تصيبه بوصفها ذات أهمية تفاضلية. لكن هل هذا العمل حر[82]؟ قد يقلق شخص ما من أنه ومن خلال فصل الإجراء القمعي عن المفاضلات، قد يكون استسلم للاعتبار القسري للمعضلة السقراطية. يقع خارج نطاق هذا الكتاب لتقديم سرد للعمل المتعمد بما يتجاوز العمل في مجال التصرف. قد يتساءل، مع ذلك، قد يتساءل عمّا إذا كانت أسباب المنظور التقييمي الثانوي هي في الواقع أسباب تتعلق بالشخص الطموح. أعتقد أن المنظور التقييمي التابع لا يمكن استيعابه في قوة خارجية تعمل على الفاعل، وهذا على وجه التحديد لسبب وفقًا لديفدسون أنه يقدم لها اعتبارات لصالح التصرف بطريقة معينة. إنه منطقي بما يكفي ليتم اعتباره داخليًا. لقد افترضت أن القيم هي التي تشكل الذات للفاعل؛ ولكن لا يوجد سبب لتقييد هويته بمجموعة فرعية من تلك القيم التي ترتبط ببعضها البعض أو مع المجموعة الفرعية التي تفاضل بينها. إنها أيضًا أجزاء من ذاته تفضل (في بعض الأحيان) أن يكون بدونها.

كيف إذن سنميز ضعف الإرادة عن الإكراه، حيث يتم «التصرف» من قبل الشخصية الطموحة من قبل قوة خارجية - حتى لو كانت القوة «داخل» جسده، مثل إدمان المخدرات؟ بافتراض أن المدمن يتناول الدواء بشكل قهري، فإن ما يفسر عمله هو تأثير الدواء على دماغه. حتى لو وجد تناول الدواء ممتعًا، ولديه سبب لتناوله، فلا يمكنه التصرف بناءً على هذا السبب عندما يتناوله. رغبتها في تناول الدواء لا تؤدي إلى نية لأنه، على سبيل المثال، مجبر على التصرف بالطريقة التي يتصرف بها. ما يفعله ليس متروكًا له - وبشكل أكثر تحديدًا، لا يعود الأمر إلى ما يراه جيدًا أو سيئًا. في هذا النوع من الحالات، لا يوجد شيء يبرر تناوله للدواء: لا

يفسر أخذ الدواء تفسيرًا عقلانيًا، ولكنه مجرد حساب سببي للتفاعل بين كيمياء دماغها المتغيرة وبيئته البصرية. بالتالي، فإن التمييز بين ضعف الإرادة والقهرية هو أن الأول يتصرف عمدًا أمّا الثاني يتصرف بناءً على أسباب.

## IV اعتراض: أخلاقية ضعف الإرادة

حقيقة أنني أوضحت تحليل الصراع الجوهري باستخدام مثال يناسب إطار السبب/العاطفة التقليدي قد يشير إلى أنني فقدت رؤية ديفيدسون أن «سلس البول ليس مشكلة في الأساس في الفلسفة الأخلاقية، ولكنه مشكلة في فلسفة العمل» (1970). لكن سمة المثال هذه غير ضرورية لتحليلي. قد يقوم الشخص الذي يحكم على أكل الكعك الخاص به ليكون ضعيف إرادة، في مناسبة أخرى، وبإرفاق تلك التسمية بالصوت الذي يخبره بالامتناع: إنه في إجازة، لقد حان الوقت للانغماس بالملذات، لكنه لا تستطيع التخلص من الإحساس أنه يستهلك الكثير من السعرات الحرارية. في هذه الحالة، يمثل التساهل الحسي منظوره التقييمي السائد - فهو لا يعترف بصحة حساب التفاضل والتكامل، ويختبر ميله إلى تقييم الضرر من السعرات للعلاج على أنه شد أو دافع تقع قوته العقلانية خارج وجهة نظره الأخلاقية الحالية. الآن ليس الوقت المناسب للتفكير بهذه الطريقة - وبقدر ما هو يفكر، يشعر بالعصبية المفرطة، التوتر، يصر على اتباع نظام غذائي. وبالتالي فإن منظر الصراع الجوهري يمكنه بسهولة استيعاب نوع الانعكاس الذي أوضحه ديفيدسون مع مثال فرشاة الأسنان. ضع في اعتبارك بيان ديفيدسون عن القضية:

وكخطوة إيجابية أولى في التعامل مع مشكلة التذبذب، أقترح فصل هذه المشكلة بالكامل، عن حرص الأخلاقيين على شعورنا بالصواب، وأنه قد يكون مبلدأ أو مغموراً. لقد استرخيت للتو في

السرير بعد يوم طويل، عندما تذكرت أنني لم أنظّف أسناني. إن الاهتمام بنظافتي الشخصية يدفعني إلى النهوض ونبذ الكسل؛ بيد أنني أقيس البدائل في ضوء الحقائق الآتية: فمن ناحية، أسناني قوية، وفي عمري يكون التسوس بطيئًا. لن يهم كثيراً إذا لم أنهض. ومن ناحية أخرى، إذا استيقظت، قد أستاء من الأمر، وقد لا أغط في نومٍ عميق. ومع أخذ جميع الاسباب في الاعتبار، أحكم أنه من الأفضل البقاء في السرير. ومع ذلك، فإن شعوري بوجوب غسل أسناني بالفرشاة قوي للغاية بالنسبة لي؛ ومن ثم أترك سريري بضجر وأذهب لتنظيف أسناني. من الواضح أن أفعالي متعمدة وغير مستقرة، على الرغم من أنها ضد حكمي الأفضل» (1980).

لاحظ أنه على الرغم من حقيقة أن مثال ديفيدسون مبني صراحة لعكس الأدوار التقليدية المخصصة للعقل والعاطفة – إلا أن الطموح لديه دافع كبير لانتهاك إملاءات التساهل الحسي - فإن الصراع الذي يصفه يتخذ مع ذلك شكلاً مألوفًا: «كل ما أرى أنني سأفعل هو البقاء في السرير. ومع ذلك، فإن شعوري يحثني على تنظيف أسناني.» يصف الطموح ذاته بأنها يحكم أو يقرر أو يفاضل أو يرى أو يعتقد أن أحد الأفعال صحيح، ثم يتأثر أو يتغلب عليها بشعور أو حث أو دافع أو رغبة أو ميل نحو آخر. صحيح، كما لاحظ ديفيدسون، أن العنصر الثاني لا يحتاج إلى توجيه نحو التساهل الحسي - فقد يدفعه، على سبيل المثال، إلى متابعة صحة أسنانه. ومع ذلك، من الواضح أنه حتى نتصور مثل هذه الحالة، علينا أن نتصور وصف الحكمة أو الأخلاق أو الصحة من حيث الدوافع أو النزعات أو المشاعر أو الاحتياجات.

الشخص الذي يصف «الرغبة» من حيث الصحة أو الأخلاق أو الحكمة قد يكون في وضع غريب فيما يتعلق بأشكال الدافع تلك، أي التي ينتج عنها بعض الإجراءات التي تفضي إلى الصحة أو الحكمة أو الأخلاق (أو ربما «الأخلاق») ليس اعتبارًا لاستعداده أخذها على

محمل الجد في المفاضلات. غذ يتعذر عليه رؤية هذه الأشكال من الدوافع كأشكال للتقييم، أي كمصادر للحكم المنطقي. بقدر ما يرفض المرء المحتوى التقييمي الوارد فيه، يصبح الدافع الأخلاقي أو التحوطي جذاب أو ذو نزعة مكشوفة. ثم يمثل الدافع المعارض بالكامل من حيث محتواه التقييمي، كإيمان أو حكم حول ما هو أفضل للقيام به. من وجهة نظر المنظور التقييمي السائد الذي نفاضل منه، فقد أخذ بالفعل «كل الأشياء» في الاعتبار - ولكن هذا فقط لأنه ينظر إلى معارضته من وجهة نظر تجردها من محتواها التقييمي.

إذن، ما الذي تركه منطق فرشاة الأسنان؟ ما هو المنظور التقييمي الذي يبدو منه تنظيف الأسنان جيدًا بالنسبة له؟ يمكن للمرء أن يرى القضية بعدة طرق، ولكن هناك، كما أقترح، إجابة طبيعية جدًا حول ما يتغلب على فرشاة الأسنان عندما يكون «شعوري بوجوب تنظيف أسناني قويًا جدًا بالنسبة لي»: قوي كالعادة. العادة - التي تختلف عن أي نوع من الميل المرضي غير المفكر نحو التكرار/أنماط السلوك - هي وجهة النظر الأخلاقية التي تقدم شيئًا على أنه «يجب القيام به» أو «شيء جيد يجب القيام به» لأن المرء عادة ما يفعل ذلك. إن امتلاك العادات يعني أن تكون مثل تقدير طريقة عملك العادية. لكن قيمة التصرف على نحوٍ معتاد بدقة تُستبعد من المنظور التقييمي الذي يهدف إلى حساب هذه المناسبة على وجه التحديد («اقترح أن أنسى أسناني لمرة واحدة»). عند التفكير فيما إذا كان يجب تخطي فرشاة الأسنان أم لا، هذه المرة فقط، بسبب خصوصيات أنشطة ما قبل النوم الليلة - يصادف أنه يفكر قبل تنظيف أسنانه بالفرشاة - تفكر فرشاة أسنان ديفيدسون بطريقة غير مألوفة بشكل أساسي.

اقتراحي، إذن، هو أن عدم التماثل الموجود في لغتنا لوصف موقف ضعيف الإرادة تجاه ما يفعل، من ناحية، ما يفعله، ومن

ناحية أخرى، ما يعتقد أنه كان يجب أن يفعله هو أن يفسر بوجود فيه صراع جوهري. على الرغم من أنه في الواقع يتصرف بناءً على سبب ما، إلا أن هذا السبب لا يتناسب مع منظوره التفاضلي المهيمن؛ وهو مستبعد من المفاضلات التي أدت به إلى الانتهاء لصالح إجراء آخر. هذا هو السبب في أنه يمثل على أنها شعور أو دافع ساحق: في حين أنه يأتي من داخله، ولكن طالما أنه يفاضل، فلا يمكنه وضع قوته التقييمية في الاعتبار. في هذا الصدد، فإن الإجراء المتعمد هو إجراء متعمد - يحدث لسبب ما - مع مخالفة استنتاج مفاضلات الشخصية الطموحة. إنه يتصرف ضد حكمه «الأفضل» أو «كل الأشياء المدروسة» من خلال التصرف من منظوره التقييمي التبعي.

هل هناك حالات ضعف إرادة لا تناسب وهذا التحليل؟ اقترح أحدهم المثال الآتي: يسارع جو إلى البنك لأنه أوشك على الإغلاق، وسيخسر 500 دولار إذا لم يتمكن من إيداع الشيك اليوم. تعترض فاتورة بقيمة دولار واحد في طريقه، يراها تهب بسبب الرياح، ويميل إلى الركض وراءها، لكن أسبابه جعلت من المكافأة البالغة دولارًا واحدًا لا تستحق المخاطرة بالوصول متأخرًا إلى البنك. ومع ذلك، يجد نفسه منجذبًا لمطاردتها. قد يعتقد المرء، بالنظر إلى أن القيمة على كلا الجانبين هي المال، أن سبب مطاردة جو متضمن في سبب التوجه مباشرة إلى البنك. لكن لنلاحظ أن جو ربما استجاب بشكل مختلف إذ إنه، بدلاً من مطاردة الفاتورة الطائرة، قدّم مظروفين، أحدهما يحمل 500 دولار، والآخر لديه فرصة بنسبة 80 في المئة للاحتفاظ بـ 501 دولارًا وفرصة بنسبة 20 في المئة للاحتفاظ بـ دولار واحد. يبدو أن من المناسب، في الوصف الأصلي، أن يمكننا الإشارة إلى ميزات هذه الحالة عند شرح سبب ظهور قيمة الخيار الثاني له في مظهر مختلف: فرحة مطاردة الفاتورة أو فرحة البهجة من العثور على المال في الشارع. إذا أزلنا هذه العناصر من القصة، فسيبدو من

المعقول أن ما يحدث هو إما حالة جهل - لقد نسي لفترة وجيزة وقت الإغلاق - أو الإكراه – فهو لا يمكنه التحكم في دافعه للركض. إنها علامة واضحة لصالح تحليل الصراع الجوهري أنه عندما نستبعد إمكانية الاختلاف في المنظور التقييمي، فإننا بذلك نجعل إعادة كتابة المثال المتشككة، إلى جهل أو إكراه، أكثر جاذبية.

ولذلك فإنني أميل نحو الاعتقاد بأن التحليل الجوهري للصراع يغطي جميع الحالات الحقيقية لضعف الإرادة (أكراسيا). ومع ذلك، إذا كان القارئ مقتنعًا بأنه يمكنه نمذجة بعض الحالات فقط، فلا ينبغي لهذا النزاع بفضل نيت شارادين لهذا المثال والاعتراض يحول دون توضيح النقاط الأشمل التي أريد أن أثيرها حول العلاقة بين (على الأقل بعض حالات) أكراسيا والطموح. لهذا السبب، أوصي بأن يفهم مثل هذا القارئ من الآن فصاعدًا استخدامي لمصطلح «أكراسيا» على أنه يقتصر على الحالات التي يجتهد صاحبها في تحليلها والمفاضلة بين خياراتها.

## V أنواع الصراع الداخلي:

يمثل ضعف الإرادة خطوط الصدع في ذواتنا الأخلاقية: إذ يظهر لنا كدى فشلنا في الضغط على مجموع أفكارنا حول القيمة في صورة واحدة. يمكن أن يحدث هذا بثلاث طرق. أولاً، يمكن أن يحدث أن أفكار المنظور التقييمي التابع للفرد تمثل طريقة سيئة في التفكير التي تخلصنا منها في الغالب. لذلك قد نعتبر الإصلاحات عنصرية أو معادية للمثليين والتي لا تزال، في بعض الأحيان، نجد ذواتنا تعاني من ردود الفعل العاطفية التي نراها على أنها غير مناسبة. أو قد نعتبر ضحية الإساءة حيث نجد ذواتنا نكافح مع أشكال الذنب التي زرعت فينا منذ فترة طويلة من قبل المعتدي أو المسيئ. إننا نعتبر هذا الذنب ليس له أساس عقلاني ونفاضل من وجهة نظر لا تعترف بأهميته العقلانية. قد نجلد ذواتنا وننغمس بضعف الإرادة بسبب

«جرائم» ندرك من خلال الحكم التأملي أننا لم نرتكبها، ومع ذلك يستمر وبوضوح المنظور التقييمي فاسد داخلنا. إذا كنا نطمح إلى القضاء على هذا المنظور، فإننا نسعى إلى حل كامل الصراع الجوهري: لنتحول إلى شخص يقدر قيمتنا تمامًا. قد لا يكون لدينا هذا الطموح - ربما أصبحنا نرى أن القضاء على هذا الذنب العالق أمر خيالي. في هذه الحالة، نفاضل كما لو كان بمقدورنا تقدير ذواتنا تمامًا، على الرغم من حقيقة أن تقديرنا الخاص، في الواقع، يشوبه شعور بالذنب. في النوع الثاني من الحالات، حيث يكون المنظور الفرعي أقل سمّية، لا يتحتم أن يكون الفكر دقيقًا بما يكفي. ضع في اعتبارك أن «مدمن» الشوكولاتة يشرع في أسلوب حياة صحي. لنفترض أنه في البداية يفرض على ذاته قاعدة لا حلوى على الإطلاق. من المرجح أن يعاني من الإغراءات في هذا الوقت أكثر مما سيكون عليه بعد سنوات، بمجرد أن تتعلم المشاركة بشكل معتدل فيما يخص الحلوى وغيرها. في البداية، كانت طريقتها الوحيدة للحصول على حياة صحية جيدة هي إغفال - وبشكل متعمد - عن قيمة الحلوى؛ بيد إنه وفي النهاية، أصبح قادرًا على رؤية كلهما بوقت واحد، ويمكن أن يرتفع تقديره للشوكولاتة من موقعه التبعي. وبالمثل، قد ترفض المراهقة كل ملذاتها «الطفولية»، لكنه يعيد تأهيل بعضها بمجرد أن يشعر بالثقة الكافية في نفسه كشخص بالغ. غالبًا ما تتميز المراحل الافتتاحية لاعتماد منظور تقييمي جديد برفض السلع التي كانت، السمة المميزة للسلع القديمة. وقد يتسم استكمال التحول، على الأقل في الحالة المثالية، بإعادة الإندماج. وحتى إذا لم تختف خطوط الصدع تمامًا، فمن المحتمل أن تتقلص مع مرور الوقت، بصيغة أخرى تكتسب شيء من الصلابة حيث لا تتخلخل عند أبسط الظروف.

ومن المهم ملاحظة أن صعوبة تحقيق وحدة تفاضلية بين الحكمة والمتعة، على سبيل المثال، تتوقف إلى حد كبير على الشكل الخاص

الذي يتخذه الصراع في مناسبة معينة. نقول إن شخصًا ما لديه «ضعف» بالنسبة لـX على وجه التحديد عندما يكون X هو نوع الكائن الذي، في ظل الظروف العادية، يكشف ما هو الصراع الجوهري المستمر بداخله. لذلك قد يكون لدى شخص ما نقطة ضعف، على سبيل المثال، كعك برقائق الشوكولاتة ولكن يرفض بسهولة دقيق الشوفان. ونفس الشخص يرفض بسهولة ألذ كعكة برقائق الشوكولاتة في العالم عندما يعلم أنه مليء بسم لا طعم له. بالنسبة لتلك السمات الخاصة بظروفه - سواء كانت كعك شوكولاتة أو دقيق شوفان، سواء تم تسميمها أو لا- قد تكون ذات صلة بمسألة ما إذا كان بإمكانه، استنتاج أنه لا ينبغي لها تناول الكعك، إذ يراه بطريقة موحدة. عندما يكون البقاء الفوري على المحك، كما هو الحال في حالة الكعكات المسمومة، فإن المنظور التقييمي للحكمة لا يترك الكثير مما هو مرغوب فيه. من غير المرجح أيضًا أن يتم تنشيط الطلب الطفولي على المتعة الفورية من خلال ملذات أقل - إذا كانت الكعكات عبارة عن دقيق الشوفان، فمن المحتمل أن تكون أكثر ارتياحًا لأن الحكمة قد أوضحت له رؤية كاملة حول ما هو موجود في الوقت الحالي.

واسمحوا لي أن أختتم كلمتي بمناقشة النوع الثالث من الحالات، حيث المنظور التقييمي السائد هو المنظور الذي يجب أن نذهب إليه. ضع في اعتبارك هكلبيري فين بطل رواية مارك توين، الذي يشعر بالميل الشديد لحماية العبد الهارب، لكنه يحتّم عليه واجبه تسليمه للسلطات. يدرك هكلبيري أن العبد هارب ويقرر أن يفعل «الشيء الصحيح، لذا كتب رسالة إلى مالك [العبد] وأخبره بمكانه». يفاضل بطل الرواية بين منظور تقييمي مستنير بالفساد الأخلاقي لمجتمعه، وهو منظور لا يقدم له حجة منطقية لصالح حرية العبد. كما يلاحظ جوناثان بينيت، «لذا فإن الإجراء البغيض بالنسبة لنا وهو تسليم العبد إلى السلطات يقدّم نفسه بوضوح إلى بطل الرواية

باعتباره الشيء الصحيح الذي يجب القيام به». بعد أن كتب - ولكن لم يرسل - الرسالة إلى الآنسة واتسون، يبدأ هكلبيري بتقليب الأمر بذهنه، ويتذكر مغامراتهما معًا:

«تذكر رحلتهم أسفل النهر؛ حيث كان العبد يلازمه طوال الوقت: ليلًا نهارًا، وأحيانًا أسفل ضوء القمر، عبرا الكثير من العواصف معًا، تسامروا ضحكوا وغنوا معًا. كنت أراه يقف ويلزم الصمت، حتى أتمكن من النوم؛ كم كان سعيدًا عندما عبرت الضباب؛ وعندما عدت إليه مرة أخرى من المستنقع، كان يناديني دائمًا بالعسل، ويداعبني، ويفعل كل يراه يخدم مصلحتي، لطالما كان رائعًا.»

ليس بمقدور بطل الرواية أن يتأقلم مع أفكاره حول لطف العبد جيم وما يجب فعله. الأخلاق العنصرية التي تشربها هكلبيري من مدرسة الأحد (الأشخاص الذين يتصرفون كما كنت أتصرف حيال [العبد جيم] يذهبون إلى النار الأبدية) هذا النوع من التفكير لا يفسح المجال للقيم التي تسيطر عندما يتذكر وقتهم معًا. إنه لا يعرف كيف يفكر في هذه القيم، لأن طريقة تفكيره هي طريقة لا يتعرف عليها. يمكنه فقط، كما كان، أن يشعر بها. جوناثان بينيت مرة أخرى: «إلى جانب الضمير لدينا مبادئ وحجج واعتبارات وطرق للنظر إلى الأشياء.. على الجانب الآخر، جانب الشعور، لا نحصل على شيء من هذا القبيل.. تأثيرهم من نوع مختلف: «حسنًا، لقد شعرت بالمرض للتو».

في هذا النوع من الحالات، سيكون الحل المثالي النهائي للصراع الجوهري هو التخلي عن الكثير من المنظور التقييمي المهيمن لصالح المنظور التقييمي الثانوي الذي سيصبح، في هذه العملية، مفصلاً بشكل عقلاني. سيأتي هاك في النهاية ليرى قراره من حيث الحقائق، مثل حقيقة أن العبد بالنهاية إنسان، ولديه حقوق وشخصية

أخلاقية؛ وبالتالي، فإن القوانين التي تحسب بموجبها ملكية الآنسة واتسون هي قوانين غير عادلة؛ وحقيقة أن جيم هو صديق هكلبيري، الذي يدين له بالولاء؛ كونه بالإضافة إلى ذلك، شخص جيد بشكل خاص، وبالتالي يستحق أن يكون صديقًا. وهلّم جرا. مع هيمنة منظور هكلبيري التفاضلي التابع، يمكن أن تأخذ هذه الاعتبارات مكانها الصحيح في مفاضلاته[83].

على المدى القصير، لا يسعنا سوى وصف تجربة ضعف الإرادة الخاصة بنا على أنها مزعجة. إنه لأمر محبط أن يستشعر بطل الرواية من خلال منظوره المتمرد للخير، أنه يحول دون تحقيق الخير. ولكن إذا كان تحليل الصراع الجوهري صحيحًا، فإن خطوط الصدع التي تتكشف خلال الإجراءات قمعية هي في نفس الوقت مؤشرات على إمكانيات النمو فيما يتعلق بالتخوف من القيمة. تذكر أن ظفر عانى من «المؤثرات الأول لما سيعترف به لاحقًا على أنه شعور بالانتماء». إنه يواجه سببًا لا يعرف حتى الآن كيفية استيعابه، وسيصبح فهمه مشروعًا مدى الحياة بالنسبة له. لأننا يمكن أن نكون متناقضين جوهريًا، فنحن لسنا محاصرين في الحالة التقييمية التي نكون فيها. حقيقة أننا يمكن أن نكون غير حساسين بشكل كبير لمنظورنا التقييمي المهيمن هو الجانب الآخر من حقيقة أننا يمكن أن نكون حساسين للمحتوى التقييمي الذي لا يتناسب مع هذا المنظور. نحن لسنا مقيدين بأخذ الأسباب التي تجعلنا نمتلك حاليًا إطار المعالجة. مثلما يعتمد تقدم طلابنا في الفلسفة على استعدادهم لقراءة كتب صعبة ومبهمة، فإن التقدم البشري في القيمة يعتمد على انفتاحنا على الشعور ببعض الخير قبل أن نتمكن من التفكير في هذا الخير. وبالتالي، قد ترتبط تجربة ضعف الإرادة بإمكانية الطموح. وفي الجزء التالي والأخير من هذا الفصل، أشرح الصلة بين هاتين الظاهرتين.

## VI الأكراسيا والطموح

يخالف سقراط اعتقاد ضعيف الإرادة حول «وجوب عدم إرتكاب الأخطاء». إذ يعتقد أنه إذا كان يؤمن بهذا حقًا، فلن يكون ضعيف إرادة[84]. لا يتطلب تحليل الصراع الجوهري مثل هذه المقاومة الجذرية لفهم ضعيف الإرادة لذاته، لكنه يدعونا إلى الاعتراف بالخطاب المتضخم في التعبير المميز له عن الندم: «كان علي ان أتراجع عن فعل هذا.» لأن هناك جزءًا منه لا يعرف هذا على الإطلاق. فيما يتعلق بتحليل الصراع الجوهري، فإن وصف ديفيدسون للحُكم الذي يخالفه ضعيف الإرادة بوصفه «يدرس جميع الخيارات» يأتي مبالغ بعض الشيء. بعيدًا عن التفكير في كل شيء، لا ينجح الطموح حتى في النظر لجميع الأسباب ذات الصلة بعمله. ومع ذلك، إذا كنت على حق، فيمكننا أن نفهم جيدًا شعوره حول وضوح جميع الخيارات، بشكل قاطع. ونظرًا لأن الصراع الجوهري لا يخضع لحل تفاضلي، فإن عملية صنع القرار لدى ضعيف الإرادة، بدلاً من ذلك، مصممة على غرار الشخص الذي لا ينبغي له وبكل وضوح الانغماس في الإغراء. أطلق على هذا الشخص اسم «النموذج» فيما يتعلق بالقيمة المعنية.

يرى نموذج فرشاة الأسنان على سبيل المثال، نظرًا لقيمه، لا يستحق النهوض من السرير؛ وبالمثل، فإن قضيتي الاستهلاك المعتدل بسهولة أن ملذات التساهل تفوقها بسهولة ملذات الاستهلاك. من السهل أن نرى ما تمليه قيمة هؤلاء الأشخاص، وهذه السهولة هي التي تلون تصريحات ضعيف الإرادة حول ما يجب فعله. وتضخّم خطابه يعود لحقيقة أنه يفاضل كما لو أن منظوره التقييمي التابع لم يكن موجودًا.

من المهم أن تقتصر نمذجة ضعف الإرادة على مسألة الإطار التقييمي الذي تعيش فيه. لا أن يتأثر نموذج الحصافة التغذوية

بقيمة الحصول على شيء ما الآن (مثال الكعك)[85]. وبالمثل، نموذج فرشاة الأسنان على غرار «تنظيف الأسنان قبل النوم هي الطريقة التي يتحتم اتباعها». إنها محصنة ضد الشعور بقوة العادة. تعمل قيم النموذج على إخراج بعض دوافع ضعف الإرادة من خلال تصوبرها كقوى تعمل عليه. أو من خلال رؤية إغراءاتها على أنها إغراءات، يرفض أن يرثها، أو يرى العالم من خلالها.

ومع ذلك، لا يعني السابق أن ضعيف الإرادة يستنتج ما يجب أن يفعل من مثله الأعلى؛ على سبيل المثال، لن يمنع نفسه من دخول مخبز كعك أو يتجنب النظر إليه. اعتماد المنظور الأعلى لضعيف الإرادة يسمح له بالحكم على أنه، كمثال، نظرًا لاحتمالية هجومه على الكعك عند دخوله المخبز، لا ينبغي له الدخول. قد تختلف نسخة ضعيف الإرادة عن النموذج، على سبيل المثال، الحكمة عن الشخص الذي نسميه نموذج الحكمة - أو حتى الشخص الذي ستميل إلى تسميته بالنموذج الأعلى، فهو أقرب إلى فهم هذه القيمة بنفسه. على سبيل المثال، قد يدرك الذي هو عرضة جدًا للانغماس في الذات الفضاء الثمين للحكمة بطريقة مفرطة الزهد. ربما يكره نموذج الشوكولاتة ولا يرى حتى حقيقة أن الكعك يحتوي على الشوكولاتة كأي نوع من الأسباب للاقتراب منها. ليس من المستغرب أن يؤدي فهمه الجزئي لقيمته المستهدفة إلى قدر من المبالغة الزائدة. إنه عرضة لتصور متطرف ومقيّد بلا داع لمساحة القيمة من حيث العناصر القليلة الذي يدركها بوضوح.

يجدر بي التنويه على أن هذا لا ينطبق فقط على ضعيف الإرادة وحسب، ولكن أيضًا على نظيره قوي الإرادة. حيث يواجه الإغراء ذاته، بيد إنه ينتصر حيث يفشل نظيره. كما يفاضل إلى نفس النتيجة، لكنه يتمكن من التصرف وفقًا لهذا الحكم. لهم أرضية مشتركة مهمة في تجربة الصراع الجوهري التي تسبق فعلهم السيئ أو الجيد.

كما من الضروري التعريف ببعض السلوكيات على أنها تعبر عن ضعف أو قوة إرادة. أي أن يشكل الشخص المعني «حكمًا أفضل». أو بصيغة أخرى، أخذ على عاتقه الحصول على إجابة كافية على سؤال «ماذا أفعل؟» إذا نجح هذا الشخص، بشكل كبير، في التصرف وفقًا لمنظوره المتشابه، فيمكنه أن يشرح، على النحو الذي يرضيه، قيمة عمله. يعرف قوي الإرادة لم يفعل هذا الفعل وذاك، ويعرف ضعيف الإرادة لماذا كان ينبغي عليه التصرف بطريقة أخرى. إنه لا يشعر، فيما يتعلق بهذا الإجراء، بوجود خلل في فهمهم للقيمة ذات الصلة. وهذا لا يعني أنه يعتبر ذاته على دراية كاملة بالقيمة، ولكن فقط أن أي خلل في فهمهم للقيمة الكاملة للهدف، لهذه الأغراض العملية، غير ذي الصلة. إنه يعرف مدى أهمية القيام بما يمليه حكمه الأفضل.

ويحاول الطموح حل صراعاته الجوهرية؛ بينما يحاول ضعيف الإرادة ونظيره قوي الإرادة تغليب خيار على آخر رغمًا عنهم. يحاول الطموح كذلك الحصول على فهم أفضل للقيمة المستهدفة، من أجل الاقتراب من النموذج؛ بينما يكتفي ضعيف الإرادة ونظيره، بالمفاضلة كما لو كانوا النموذج. والعقلانية التوقعية التي يتسم بها الطموح موجهة إلى الأسباب التي أعتبر نفسي في طور اكتسابها، في حين أن العقلانية التفاضلية المعيارية للطموح هي مسألة عمل على أساس الأسباب التي لدي بالفعل. يتصرف ضعيف الإرادة من فهم القيمة، مهما كان جزئيًا. بينما يتصرف الطموح نحو فهم القيمة. هل يظهر هذا أن ضعيف الإرادة لا يمكن أن يكون شخصية طموحة؟

الجواب لا. ومعظم، إن لم يكن كل، ممن يتعرضون لصراعات جوهرية يطمحون إلى التخلص من التناقض؛ هؤلاء الناس ليسوا محصنين ضد ضعف الإرادة بحكم أنهم يطمحون إليها. لكن تفسير ذلك، بالنظر إلى التوتر بين ضعيف أو قوي الإرادة، من ناحية،

والطموح، من ناحية أخرى، هو أن الطمو لا يفكر بطريقة طموحة مستمرة فيما يتعلق بالقيمة المستهدفة. الشخص الذي يطمح إلى تقدير شيء أكثر مما يفعله لا يحتاج دائمًا، إلى التفكير فيما يفتقد. لأنه حتى عندما يكتسب القيمة ذات الصلة، فإنها يمتلك بالفعل (بعضًا منها) - وغالبًا ما يكون هذا الفهم كافيًا. يستغرق تعلم القيمة وقتًا، وأحيانًا يتوجب اتخاذ القرار بالتو واللحظة.

هذا يكشف عن سمة مهمة من سمات الشخصية الطموحة. ولا يمكننا الامتناع عن استخدام قيمنا حتى يحين الوقت الذي نمتلكها بها بشكل آمن؛ لما يحدث في هذه الأثناء هو الحياة أيضًا. أحيانًا يُطلب منا المفاضلة من نفس القيم التي يمكن أن نكتسبها بشكل كامل على مدى فترة زمنية أطول. نحن نفكر، محليًا، من نفس القيم التي قد نتعقل تجاهها أيضًا على مستوى العالم. من المؤكد أن المنطق العملي الذي نقوم به من هذه القيم يعوقه امتلاكنا غير الآمن لها. الصراع الجوهري يجعل المفاضلة المباشرة – المفاضلة بين الأسباب جميعها - مستحيلة. ومع ذلك، ونظرا لاستحالة حل الصراع فورًا، فإن خيارنا الوحيد هو التصرف على الرغم من ذلك. وبالتالي، فإننا نفاضل كما لو كنّا نماذج التقييم غير المتضاربة التي قد نحاول أو لا نحاول أن نكونها. في كلتا الحالتين، قد تنزلق نحو حقيقة أننا لسنا هؤلاء الأشخاص. يحدث هذا عندما نتأثر بما نختبره كمظهر للخير على الرغم من حقيقة أننا نحن أنفسنا، مرتدين قبعة النموذج المثالي، التي صنفناها على أنها «مجرد إغراء».

---

(79) . انظر سانتا (1966: الحلقة 31) حول المعضلة؛ للحصول على تفسير مختلف انظر لمؤلفات آغنيس كولاراد (2014)

(80) ينتقد أفلاطون وأرسطو وأكويني وبتلر وميل النقد الخاص، لكن ديفيدسون يعمم أيضًا النقطة: «لا أعرف حالة واضحة لفيلسوف يدرك أن سلس البول ليس مشكلة في الفلسفة الأخلاقية أساسًا، ولكنه مشكلة في الفلسفة العمل «([1970] 1980: 30 n. 14).

(81) لماذا تعتقد أن المداولات لها أي سلطة؟ لفت جوناثان بينيت (1974؛ راجع أيضًا McIntyre 1993؛ Arpaly 2003؛ Jones 2003) انتباهنا إلى

الحالات التي يتصرف فيها شخص ما بشكل جيد من خلال التصرف بطريقة أكرئية - وهذا ما يسمى أكراسيا العقلانية. قد يكون المنظور الأخلاقي المسيطر لشخص ما دون المستوى، خاصةً عندما يكون الشخص خاضعًا للمعلمين الفاسدين. يبدو أن هذا ما حدث لهوك فين، الذي - على الأقل عند قراءة بينيت له - لديه رأس مليء بآراء أخلاقية سيئة ولكن قلبه (تقريبًا) في المكان المناسب. سوف نأخذ انتشار الأكراسيا كمشكلة فقط بقدر ما نعتقد، بشكل عام، أن المنظور السائد يجب أن يهيمن أيضًا. يبدو أن هذا افتراض معقول لكن دفاعه يقع خارج نطاق هذا الكتاب. مثل ديفيدسون، أفترض ببساطة أن هناك شيئًا مثل السلطة الذاتية المقصودة، وبالتالي فمن المنطقي، على الأقل بشكل عام، التصرف وفقًا لمنظور التقييم التداولي السائد. لمزيد من المناقشة حول قضية Huck Finn، انظر القسم الخامس.

(82) شكراً لسارة بول لإبراز هذا الاعتراض.

(83) لا يأخذ الكاتب هذا الطريق المبهج. بدلاً من تعلم التفكير بنفسه، استبدل بطل الرواية سلطة مدرسة الأحد بسلطة توم سوبر ، الذي قام (فعليًا) بتعذيب جيم أثناء احتجازه أسيرًا.

(84) هذه أرضية مشتركة بين معظم تفسيرات بروتاغوراس. للحصول على حجة أنها متوافقة مع الاعتراف بظاهرة الأكراسيا ، انظر Callard (2014).

(85) راجع مثال Smith (1995)، الذي تمت مناقشته في الفصل 2 القسم الرابع.

# القسم الثالث

# المسؤولية الأخلاقية

# 5

# مشكلة خلق الذات

كنت قد تحدثت في القسم الأول من هذا الكتاب (الفصلين الأول والثاني)، عن الطموح من منظور نظرية القرار. ولعلنا نتساءل كيف يكون من المنطقي أن يتابع شخص ما مشروعًا أبعد ما يكون عن الطريقة الأنسب، لإرضاء مجموعة تفضيلاته الحالية؟ وكان جوابي أن عقلانية الطموح ليست قابلة للحصر في إطار القرار الآني. إذ إن أسباب الشخصية الطموحة أسبابٌ توقعية تصاحبها رؤية بعيدة وواضحة، للشخص الذي سيتحول إليه. ولابد من معرفة أن عقلانية الشخص التوقعي تتوسع مع الوقت، باعتبارها شكلا من أشكال تعلّم القيم.

ثم انتقلت في (الفصلين الثالث والرابع) إلى علم النفس الأخلاقي، المتمثل في الطموح، وحاولت أن أعطي تفسيراً لما يبدو عليه شعور العقلانية التوقعية. فالطموح يحاول أن يرى العالم من خلال عيون شخص آخر، أي من خلال عيون الشخص الذي لديه القيمة، التي يطمح بالحصول عليها. ولا يمكن فهم الحالة من منظور فرانكفورت؛ فهي لا «تتعاطف مع» ولا «تنفرمن» المنظور التقييمي الذي لا تدركه حتى الآن. كما أن حالته حالة تعارض داخلي بين المنظور التقييمي الذي تسعى للحصول عليه، والمنظور التقييمي الذي تسعى للخروج منه. علاوة على ذلك، لاحظنا أن الصراع الداخلي أوسع نطاقًا من الطموحات؛ فضعيف الإرادة (الأكراسيا) يعيش حالة صراع داخلي أيضًا.

أمّا في القسم الأخير من الكتاب، سأبحث الآثار المترتبة على ظاهرة الطموح إلى نظرية الاستقلال الذاتي. إذ إن الشخصية الطموحة ليست مجرد شخص يحاول اكتساب قيمة جديدة، بل هي أيضا الشخص المسؤول عن تنظيم اكتساب القيمة. فهو يخوض غمار تجربة قيم مختلفة عن التي يحملها الآن. ومن هذا المنطلق، يظهر الطموح كنوعٍ من العمل. ويظهر العمل بوضوح في كفاحه من أجل الحفاظ على الاهتمام بالهواية، أو العلاقة أو المهنة أو الدين أو التجربة الجمالية، التي ستصبح فيما بعد ذات طابع ثانٍ؛ وفي محاولاته المتكررة «لإدراك الأمر إدراكًا تاماً»، عليه أن يغامر دون معرفة ماهية الصواب بالضبط، وبشكل عام، يسعى الطموح جاهدًا ليكون أبعد مما هو عليه الآن. إن عمل الطموح هو تغيّر القيم وتحولها بشكل مستمر. الأمر الذي يعني أن للطموح نوعاً معيناً من الأسباب: سبب لذاته.

وبقولي هذا، لا يمكنني أن أنكر تلقي الشخصية الطموحة للمساعدة. كما تعكس عمليات الاستحواذ الرئيسية للقيمة تأثير بيئة الفرد، الأشخاص الموجودين فيها على وجه الخصوص. للآباء والمعلمين والعشاق آثار تحولية على الأشخاص الذين يعلِّمونهم أويحبونهم. لكن لا يمكن، على الأقل عادةً، أن يكون لها هذه الآثار على الشخص المعني طالما لم يشارك في العملية. فهم يساعدون، لكن لا يحلون محل الفاعل. وهدفي في هذين الفصلين هو تقديم وصف مفصل للعمل الذي يقوم به الشخص المعني، في تحويل ذاته لشخص ذي قيم جديدة. أُطلق على هذا العمل مسمى (خلق الذات).

قد تكون هذه التسمية مبالغًا بها بعض الشيء، إذ إن الطموح لا يعلم تمامًا أي شخص سيكون. وميزة مصطلح «الخلق الذاتي» أنه مختلف عن «التغيير الذاتي» أو «المراجعة الذاتية»، كما أُطلق عليها أيضًا، فالعبارة الأولى بمثابة تذكير لنا، أننا لسنا بصدد طرق

بسيطة أو سطحية يمكن أن يغير بها شخص ما ذاته. خلق الذات بالمعنى الذي أهتم به، لن تكون مسألة شخص يقوم بتغييرات جسدية، يغير عضلاته أو لون شعره. أو يهتم بشيء جديد قد تكون له مضاعفات جسدية. فالتغيير الذي يحدثه المرء على نفسه ليس تغييرًا جسديًا في المقام الأول، كما أنه ليس نفسيًا، وإن كان من شأنه أن يخلف مضاعفات نفسية؛ فالشكل الجديد للتقييم الذي يتبعه المرء يستجيب للمشاعر الجديدة، مشاعر التعلق والضعف، والفضول، الاهتمام، والإثارة. لكن هذه أيضاً عواقب مترتبة على شيء أعمق، وهو التغيير الأخلاقي الناتج عن إلزام النفس بشكل من أشكال التقييم. ومصلحتنا هي اكتساب القيم الموجهة ذاتيًا، وهو أولا وقبل كل شيء، تغيير الشخص في البعد الأخلاقي. وفي هذا الفصل، أقدّم شرحاً لـ (كيف يمكن أن تكون الشخصية الطموحة مصدرًا أخلاقيًا لذاتها).

وأبدأ بشرح سبب صعوبة الإجابة على هذا السؤال. أنا أصف نموذجين مبتدعين للإرادة الموجهة ذاتيًا، وأقول: إن أيا منهما لا يزودنا بوسيلة لفهم الخلق الذاتي. أولاً، أرى إمكانية أن «يخلق المرء نفسه» بفعل من الإرادة يؤيد فيه طريقة ما للتواجد، ويتبعه بطابع تقييمي للموافقة. وأطلق على هذا «نموذج التأييد الذاتي»، وأقول إنه نظرًا لأن المرء لا يستطيع أن يؤيد إلا ما يقدره بالفعل، فإن التأييد الذاتي لا يمكن أن يمثل وسيلة لاكتساب القيم. ثم أنتقل إلى ما أسميه «نموذج الثقافة الذاتية». أتفق مع المفارقة التي وصفها غالين ستراسون (Galen Strawson)، لإظهار أننا لا نستطيع أن نحكي قصة خلق ذاتي حقيقي، كقصة تنمية ذاتية. فمن ناحية، إذا كانت القيمة التي أزرعها في نفسي تتبع بعقلانية القيم التي أملكها بالفعل، فأنا لا أقوم بأي خلق عندئذ. في هذه الحالة ذاتي «الجديدة» كانت موجودة بالفعل في ذاتي القديمة. ومن ناحية أخرى، إذا كانت القيمة الجديدة لا ترتبط عقلانيًا بقيمي السابقة،

فإن مجيئها في حياتي لا يمكن أن يكون نتاج عملي الخاص. في هذه الحالة، الذات التي أنتهي إليها قد تكون جديدة، لكنها ليست نتاج إرادتي الخاصة. فالتنمية العقلانية للقيمة ليس خلقًا ذاتيًا، وتنمية القيمة غير العقلانية ليس خلقًا ذاتيًا.

أنا أحلل المشكلة الأساسية كما يأتي: نطلق على الذات الخلّاقة (س1) ونطلق على الذات المخلوقة سلفًا (س2). وبالنسبة لنظرية تأييد الذات، فإن (س1) هي الذات المُؤيدة، و(س2) الذات التي تؤيدها. بالنسبة لمنظري التنمية الذاتية، (س1) هي الذات النامية، و (س2) هي الذات التي تنمّيها. ويصور كل المنظرين (س1) على أنها تسبق (س2) بالمعنى الآتي: تُقدّم (س1) بوصفها الذات الموثوقة للشخص المعني، الذات التي تحدد إرادتها (عن طريق التأييد أو الالتزام) بالكيفية التي ينبغي أن تكون (س2). وأقول إننا إذا حاولنا استخلاص المعايير التي تحكم (س2) من القيم أو الالتزامات الموجودة بالفعل في (س1)، فلن نتمكن أبدا من وصف خلق الذات. وبدلاً من ذلك، ينبغي للمرء أن يعكس العلاقة ذات الأولوية بين الشخصين. وفي القسم الرابع من هذا الفصل، سأوضح إمكانية فعل ذلك عن طريق تصور الذات اللاحقة معياريًا من قبل الذات السابقة. لا يرى الطموح أن ذاته تتكون أو تتحكم أو تعاقب أو تشكل الذات التي تخلقها. بدلاً من ذلك، تتطلع إلى تلك الذات، وتحاول أن تدركها، وتسعى لإيجاد طريقًا يوصلها إليها. ومن ثم فإن عملية خلق الذات هي عملية طموحة بشكل مميز.

إن المتشككين في مفهوم خلق الذات، ومن بينهم بيتر ستراوسون (P. F. Strawson)، لم ولن يوافقوا أبدًا على حديث (نيتشه) حين سخر من الاندفاع الفلسفي: «ينغمس الإنسان بالوجود، هربًا من مستنقعات العدم». ويصف الخلق الذاتي بأنه «اغتصاب وانحراف للمنطق»[86]( ). قد يخشى مثل هؤلاء أن يخضع تفسيري للخطأ الأساسي، الذي يصفه نيتشه، في افتراض الذات السابقة معياريًا

أنها لاحقة مؤقتًا، أقدم عرضاً غائيًا عن (نوع من الإرادة الذاتية: التوجيه). هل مثل هذا الغائية يشتبه فيها من الناحية الطبيعية؛ هل تقوم على فكرة ما عن العلاقة السببية العكسية، أو تأثيرات لا سبب لها؟ وأنا أزعم أن هذه الشكوك تستند في حد ذاتها إلى خطأ مفاهيمي؛ هو الخلط بين نوعين من العلاقات الأساسية. وفي حالة (س1) و(س2)، نطرح أسئلة عن كيفية ارتباط مجموعة واحدة من القواعد، القواعد التي تحكم (س1)، بمجموعة أخرى من المعايير، وهي المعايير التي تحكم (س2). ويتعين علينا أن نميز هذا السؤال عن الأساس المعياري، من أي مسألة تتعلق بالأساس السببي. إذ لا شيء يمنع منظري الطموح من تقديم رواية تقليدية (أو غير غائية)، عن الأساس السببي لنشأة (س2) في التمثيلات والرغبات وما إلى ذلك من (س1). وإذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت تلك الرغبات والتمثيلات ذاتها تنجح أو تفشل، يجب أن نقيمها بالإشارة إلى (س2) غير الموجودة حتى الآن.

ومن منطلق الطموح، فإن الذات الموجودة تجعل المسار الذي تسلكه حياة الذات الخّلاقة غير مكتمل، والمتطور شيئًا فشيئًا مفهومًا بشكلٍ تدريجي. إذ إن الطموح هو ذلك الشكل من أشكال الإرادة، الذي يعمل فيه الشخص على خلق ذاته بقيم جديدة جوهريًا. فالشخص يفعل هذا حين يتيح لذاته أن يكون مسترشدًا بنفس الذات التي يجلبها إلى الوجود.

## I قبول الذات

وقد اهتم عدد من الفلاسفة بقدرتنا على قبول بعض سمات ذواتنا أو رفضها. كما يميّز هاري فرانكفورت بين نوعين من مدمني المخدرات؛ فالمدمن غير الراغب يقاوم دوافعه، بينما على النقيض من ذلك، يتقبل المدمن الراغب إدمانه. ويقول فرانكفورت (1971): إن الأول لا يرغب كما يشاء، أمّا الآخر يتطابق ورغبته. قد تصف

كريستين كورسجارد نفس المدمن بأنه يؤيد، أو يفشل في تأييد، الهوية العملية لكونه مدمنًا (كورسجارد، الفصل 3). ويغطي غاري واطسون (Gary Watson) النطاق ذاته من خلال مقارنته بالنظم التقييمية والتحفيزية لأي شخص؛ فالأول يصدر أحكاماً بشأن قيمة الرغبات التي توجه الآخر. وإذا سُحبت الموافقة، كما هو الحال في حالة المدمن غير الراغب، فإن صاحب القرار معزول عن ميوله. (ص210).

وبصرف النظر عن الخلافات في وجهات النظرأعلاه، يمكن القول: إنها تقدم وصفًا لقبول الذات، أي النشاط الذي يتراجع فيه الشخص، أو في جزءٍ منه، عن التقييم، ويُعطي تقييمًا إيجابيًا أو سلبيًا عن الجانب الذي يقيّمه. ولا شك لدي في أن قبول الذات جانب حقيقي ومهم من جوانب الإرادة، ولكنني أزعم أنه ليس الوسيلة المُثلى لخلق الذات. فلا نغيّر ذواتنا بالقبول أو الرفض حسب ما نفكر به في تلك اللحظات.

إن خلق الذات -كما أدركه- ينطوي على خلق القيم أو تدميرها. ولكن القيم هي أيضا ما نستخدمه في تشكيل تأييدنا أو رفضنا لبعض سمات ذواتنا. هل يمكن لأحد استخدام قيمة لتقييم قيمة أخرى؟ النظر في بعض الاحتمالات لكيفية سير هذا. ولنفترض أن لدي ثلاث قيم بالضبط: ص1، ص2، ص3. وأود أن أقيّم ص1 من وجهة نظر ص2. لا أستطيع ببساطة أن أسأل نفسي: «هل ص1 تحمل قيمة ما؟» لذلك سوف أضع إصبعي على المقاييس. وأشرع في تقدير ص1، وسأنتهي بتقييم ص1 من وجهة نظر تدرك قيمة ص1. ولكن من الممكن أن أنحي هذه القيمة جانبًا، من خلال طرح سؤال افتراضي على نفسي: «هل يتعين على أي شخص يقدر قيمة ص2 فقط أن يقدّر قيمة ص1 أيضًا؟» أو «هل ينبغي لشخص يقدر قيم ص2 وص3 فقط، أن يقدر قيمة ص1؟» وبهذه الطريقة، يمكنني أن أحقق في مسألة ما إذا كان ينبغي تقييم ص1 دون افتراض قيمته أو

لا. ولكن لاحظوا أنني إذا أجبت بـ (لا) على هذين السؤالين، فلن يكون لهذا أي انعكاسات على ما ينبغي لي فعله أو تقييمه؛ فأنا لا أقدّر قيمة ص2 فقط، أو أقدّر ص2 وص3 فقط. يسمح النموذج الافتراضي للشخص المعني بتقييم قيمة من وجهة نظر أخرى، ولكن مع افتراض عدم معرفة حالته الفعلية، ولا يتيح مثل هذا الاستدلال الافتراضي لصاحب القرار تغيير قيمة يؤيدها.

وقد تؤدي هذه الفكرة بمنظّري القبول الذاتي إلى التخلي عن مشروع تقييم قيمة ما عن طريق مجموعة قيم لا تشملها، لصالح تقييم قيمة ما من خلال النظر إلى مكانها في نظام القيمة ككل[87]. ويمكن للشخص ملاحظة -وهو يقيّم ص1- أن تقييمه لـ ص1 لا يتوافق مع بقية القيم التي يقدرها. ولنفترض إذن أن شخصية ما تدرك أن إحدى قيمها، على سبيل المثال تقييمها لمظهرها، تجرفها بعيدًا عن تقدير شيء آخر، على سبيل المثال، المساواة أو الاستقلال، الذي تلتزم به بشكل أكثر جوهرية. أو أنه بالنظر إلى قيمها النسوية، ينبغي لها حقا أن تقدر شكلا معينا من أشكال النشاط السياسي الذي لا تبالي به حاليًا. هل لدينا، في هذه الحالة، شكل من أشكال القبول الذاتي الذي يرقى إلى خلق الذات[88]؟

لا. فالإدراك المذكور لا يتوقف إلا بعد قبوله. يتعين علينا تصوّر أن صاحب القرار يطرح على ذاته أسئلة مثل: «أنا أعلم أنني أقدّر ص3، ولكن هل ينبغي لي أن أقدّره، نظراً لتقييمي لـ ص1، و ص2؟». أو «أعرف أنني لا أقدّر قيمة ع مثلًا، ولكن هل يجب أن أفعل العكس، بالنظر إلى تقييمي لكل من س وص؟» وإذا خلُصت إلى عدم فعل ذلك، أو أن عليّ تقدير قيمة ص، فإن هذا لا يشكل تأييدًا لهذه القيم، بل يشكل تغييرًا في حكمي بشأن ما ينبغي لي أن أقيّمه. تُصور هذه الإرادة المنظور بصورة مغايرة لما يجب أن يكون عليه. ويفترض مشروع تقييم الذات للترابط، عند نقطة طرح هذه الأسئلة على ذاته، إمكانية فصل السؤال عن القيم التي يمتلكها الفرد عن

السؤال عن القيم التي يجب أن يمتلكها. إذن يجب أن يظهر هذا الانفصال مرة أخرى، عندما يصل الشخص إلى إجابة، إذ يستطيع استنتاج أنه لا ينبغي أن يكون لديه قيمة معينة يستمر في امتلاكها.

والحكم بأنها ستكون أكثر ترابطًا إذا قدّرت س، لا يمكن أن يشكل في حد ذاته تأييدًا؛ ذلك أن تأييداً جديداً من شأنه أن يستتبع تغيير ما تقيمه، في حين يعمل التقييم المعني من خلال تثبيت مسألة قيمه الفعلية. كما لا نستطيع أن نقول إن تشكيل الحكم الذي ينبغي لي أن أقدره هو بمثابة إنشاء (أو تأييد) قيمة النظام الثاني. إذا كان هناك شيء من هذا القبيل مثل تقييم قيمة، هذه القيمة لا يمكن أن تكون ما أنتجته ضوابطي الذاتية المتماسكة. بالأحرى، بل يجب أن يكون من بين الأشياء التي أشرف عليها، مثل تقييمي للترتيب الأول لـ «س». عندما أسأل نفسي ما الذي يجب أن أقدره حتى تكون قيمي مترابطة؟ يجب أن أتراجع عن قيمي ذات النظام الأعلى، وكذلك قيمي ذات الترتيب الأدنى، لأنني لا أسأل ذاتي عمّا أقدّره، ولا ما أفعله لتقييم التقييم، ولكن ما يتعين عليّ أن أقدّره، أو كيف لي أن أقدّر التقييم.

ولكن قد يبدو أن الرقابة الذاتية المتماسكة ليست سوى خطوة صغيرة، بعيدًا عن تغيير القيمة. إن إدراك اكتساب قيمة ما أو فقدانها، قد لا يكون بمنزلة تغيير القيمة في حد ذاتها، ولكنه قد يشكل زخمًا لتغيير القيمة. وإذا ما واجه الفرد ذاته، وأدرك أنه ليس الشخص الذي ينبغي له أن يكون، فقد يُدفع للمضي قدماً و(الالتزام) بتغيير ذاته عن ذلك الشخص. وفي القسم التالي، سأنظر فيما إذا كان بوسعنا أن نمثل الخلق الذاتي باستخدام عملية تجعل الفرد يتماشى مع أحكامه بشأن قيمه. وتشمل هذه العملية، لحظة التقييم الذاتي لتشمل الإرادة التي تنبثق من أي تقييم يقوم به الفرد وتحكمه، وتمتد إلى ما بعده.

## II التنمية الذاتية

وصفت في الفصل الأول شكلًا من أشكال تغيير الأفضلية، أسميته «التنمية الذاتية»، حيث يولّد الفرد الأفضليات في ذاته، إذ يقدّر قيمة امتلاكه لتلك الأفضليات مسبقًا. عندما ننمي ذواتنا، لا نقف ونقيّمها فحسب، بل نحن في الواقع نحاول أن نمضي قدمًا في طريق التغيير. وعلى هذا قد تبدو التنمية نموذجًا واعداً لخلق الذات أكثر من مجرد إنكارها. وقد عبّر فلاسفة مثل جان هامبتون (Jean Hampton)، ومايكل سميث ومايكل براتمان (Michael Bratman) وريتشارد هولتون (Richard Holton) وجوزيف راز (Joseph Raz) عمّا يمكن تسميته، بشكلٍ عام، نظريات تنمية الذات. إذ تصف جميعها عملية، يمكن من خلالها لأي شخص، أن يتصرف لتحديد مستقبل ذاته.

ويصف جان هامبتون عملية «التنمية الذاتية» بالآتي: «ثمة أوقات كثيرة نختار بها ما سنكون عليه. ومثال ذلك، عندما يتاح لفتاة صغيرة خيار الدخول إلى تدريب قاس، لتصبح متزلجة بارعة، أو رفض ذلك، والاستمتاع بحياة طبيعية أكثر، مع متسع كبير لتلهو وتلعب، يطلب منها أن تختار من ستكون. أو عندما تقرّر طالبة الدراسات العليا أي مجال من تخصصاتها ستسعى إليه، أو عندما يتّخذ الشخص قرارًا بشأن حياته الدينية في المستقبل، أو عندما يمارس شخص ما هواية ما. إنَّ جميع الخيارات ليست سوى طرق لتحديد سمات الشخص وأنشطته ومهاراته، ومن ثم طرق تشكيل ذاته (تحديد هويته الذاتية). ويقارن هامبتون هذا الشكل «الحقيقي» من أشكال تقرير المصير، مع الشكل الذي يسمح فيه الشخص لنفسه بأن تتشكل، بفعل الضغوط الاجتماعية أو البيئية، لتصبح ما يريد الناس لها أن تكون. «إنَّ خلق الذات ينطوي على اتخاذ قرار لتطوير الصفات والمصالح والمشاريع، التي لا تتسق مع تلبية احتياجاتك الإنسانية الموضوعية فحسب، بل هي أيضا ما

تريد، وليس تلك التي يفضلها الآخرون أو يحاولون إقناعك بها». ومن ثم فإنه يضع عملية التنمية الذاتية، في إطار رغبات الشخص المعني، أو الذات الخلّاقة.

يصوّر مايكل سميث عملية تنمية الذات بوصفها ممارسة تفكرية، أشبه بعملية الترابط الذاتي الموصوفة أعلاه، التي يتحرك المرء من خلالها نحو حالة من الاتساق الأكبر بين رغباته؛ «يخلق المنطق المنهجي رغبات جديدة غير مشتقة ويدمر القديمة. وبما أن كل تغيير من هذا القبيل مقتضى بصورة عقلانية، فإن الشكل الجديد للرغبة لن يبدو مختلفاً عمّا قبله فحسب، بل أفضل بمراحل وأكثر عقلانية. وفي واقع الأمر، تبدو -للأسباب ذاتها- معتقداتنا التقييمية الجديدة أفضل، وأكثر عقلانية من معتقداتنا القديمة». أمّا مايكل براتمان فقد عمل على تطوير نموذج فرانكفورت عالي الرتبة في اتجاه تعاقبي، وهو يعرض اعتماد سياسات حكم ذاتي له نظام أعلى، حلاً للمشكلة التي يسميها «القصور في الاختيار بحكم القيمة»، والحالة التي يواجه فيها المرء باختيار بين ما يختار، في ضوء رغباته السابقة، بين المساعي المتعددة ذات القيم المتساوية. عندما تكون هناك وفرة في الأشياء الجيدة التي يتسنى لك الإقدام عليها، فإن إلزام الذات باتجاه واحد يحدّد ما يتعين عليك أن تفعل لاحقًا. كان هولتون قد دافع عن عقلانية «عدم إعادة النظر بعقلانية»، التي يلزم عبرها أي شخص بالتفكر بقراراته السابقة، فيما يتصل بما ينبغي له فعله الآن، ولم يتطرق لمسألة المفاضلة. بينما يصف جوزيف راز الفرد، في نتيجة عملية تنمية الذات، بأنه يفعل شيئا أشبه بالوفاء بالوعود التي قطعها لذاته في الماضي، وسأوضح وجهة نظره بمزيد من التفصيل أدناه. وفي جميع هذه الحالات، يتّخذ الفاعل التوجيه المعياري لنوع من الاختيار فيما يتعلق بكيفية عيش حياته في وقت لاحق.

يعتني الفرد بمظهره المادي، بصداقاته ورغباته وهواياته وصفاته

ومهاراته وطِباعه وأنشطته ومهنته بطبيعة الحال. ولكن القضية الصعبة، مرة أخرى، زراعة حالة التقييم التي سيختار منها الفرد هذا المظهر المادي، مثلاً ذلك الصديق. أو يرفض هذه الرغبة لصالح تلك الرغبة. هل يمكن لأحد أن ينمّي قيمة في ذاته؟ وفي سياق الهجوم على إمكانية تحمل الفرد للمسؤولية الأخلاقية، يقدم غالين ستراسون الأساس لحجة تقول: إن تنمية القيمة تخضع للمعضلة التالية[89].

ويجب أن تكون القيم الجديدة، التي يشكل اكتسابها عملًا من أعمال خلق الذات، إما متصلة أو غير متصلة بقيمي التي أملكها بالفعل. إن كانت متصلة، فإن قيمي الجديدة متضمنة في القديمة. في هذه الحالة، أنا لا أتغيّر حقًا. أمّا إذا كانت غير متصلة، فإن القيم الجديدة تتناقض أو تتعارض مع قيمي القديمة. في هذه الحالة، فإنها تنشأ عن طريق الخطأ أو من خلال النفوذ الخارجي، عوضًا عن إرادتي. أتغيّر، لَكنّني لا أغيّر ذاتي.

دعونا نرى كيف تظهر هذه المعضلة في الحالة التخطيطية. لنفترض أنني أقدّر قيمة س، وأقدر قيمة ص، إذ أرى أن ص هو الوسيلة إلى س، أو بشكل أعم، يتطلب تقييم ص تقدير س بشكل عقلاني، هل يُعَدُّ هذا خلقًا ذاتيًا؟ لا لا. يعمل التفكير الأداتي على نتائج حالة القيمة التي لدي بالفعل. لا يكتشف الغايات، بل الوسائل فحسب. ولكن، ماذا لو انتقصت من قيمة س دون تحفظ، قبل إدراك العلاقة بين س و ص؟ قد يشكّل التغلب على كراهيتي لتلك القيمة عندئذ تغييرًا جوهريًا (تغييراً في الغايات). وفي تلك الحالة، فإنَّ مجردَ اكتشاف أن تقييم ص يتطلب مني بعقلانية تقدير س، غيرُ كاف لشرح التغيير. لماذا لم أتخل عن (ص) بدلاً من تغيير رأيي في (س)؟ ربما كان لدي قيم أخرى تملي علي مثل هذا القرار، أو ربما كان تقديري لقيمة (ص) يفوق ببساطة تقديري لقيمة (س). وفي كلا الحالتين، نعود مرة أخرى إلى الشق الأول؛ هذا

ليس تغييرًا في القيمة، بل مجرد عمل للخروج من عواقب القيم التي لدي بالفعل. إذا لم أكن أقدر (ص) أكثر من انتقاصي من قيمة (س)، أو كانت قيمٌ أخرى تملي علي أهمية (ص)، فإننا لا نفسر أي بعد منطقي لتبني قيمة (س)، ربما كنت قد فعلت ذلك عشوائيًا، أو لعلها نزوة، لكن إذا كانت ذاتي الجديدة نتاج مثل هذه العشوائية، فهذا ليس شيئاً صنعته. يلاحظ (غالين ستراسون) هذا عند النظر في الدفاع الليبرالي عن الإرادة الحرة. ويتساءل: «كيف يمكن لوقوع أحداث عشوائية جزئياً أو غير تقليدية، أن يساهم بأي شكل من الأشكال في أن يكون المرء مسؤولاً أخلاقياً حقاً، سواء عن تصرفاته أو عن شخصيته؟». كما يشيرإلى أن الشخص الذي ينجح نتيجة لهذا الحدث «محظوظ فقط». لقد انتهى به الأمر مع ذات جيدة لم يبذل جهودًا مضنية لتنميتها.

في كل نقطة من مثال س وص، نواجه الخيار نفسه؛ فإذا كانت القيمة التي أخلقها في ذاتي تتبع بعقلانية القيم التي أملكها بالفعل، فأنا لا أقوم بأي خلق أو تنمية. في هذه الحالة ذاتي «الجديدة» كانت موجودة بالفعل في ذاتي القديمة. ولكن إذا كانت الميزة الجديدة غير مرتبطة بعقلانية قيمي السابقة، فإن قدومها لحياتي لا يمكن أن يكون نتاج عملي الخاص. في هذه الحالة، الذات التي أنتهي بها قد تكون جديدة، لكنها ليست نتاج إرادتي الخاصة.

لماذا عندما تكون القيمة التي تأتي إلى الوجود قابلة للاشتقاق من قيمة أخرى نستبعد أهلية اعتبارها خلقاً ذاتياً؟ لابد أن نعترف أن الاشتقاق يحتاج إلى وقت وجهد، بحيث يختلف الفرد عند القيمة الثانية اختلافًا كبيرًا عن القيمة الأولى. إن الوصول إلى قيمة شيء يؤدي بشكل فعال إلى تحقيق غايات كان المرء يسعى لها طوال الوقت، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تغييرات ملحوظة في الفعل والتفكير والشعور. ولكن إذا أُتيح لمثل هذه الشخص أن يطوّر ذاته الجديدة من خلال كشف الآثار المترتبة عن القيم الموجودة في ذاته

السابقة، فسنجد ببساطة أننا قد دفعنا السؤال عن خلق الذات إلى مرحلة مبكرة؛ كيف تمكنت من الحصول على هذه القيم؟ وعلى هذا، يتبدى لنا عدم تمحور المشكلة حول وجوب نكران أن القيم المستمدة مخلوقة ذاتيًا؛ لكن تكمن المشكلة في أن العملية على ما يبدو، بدأت قبل اكتساب القيم الأولى. إذ يُعَدُّ تقييم الوسائل تعبيرًا جديدًا عن القيمة التي اكتسبتها في أي وقت (قبل القيم الأولى) وخلُصت لتقديرها. لن يكون لدي تفسير لكيفية ظهور ذاتها الأخلاقية حتى نحصل على قصة عن ذلك التكوين. ولكن إذا حاولنا إخبار أحدهم، فإن معضلة ستراوسون تتكرر.

وقد نواجه التراجع ذاته إذا ألححنا، نيابة عن مايكل براتمان، على مسألة لماذا لا يمكن لاختيار القيمة الذي تحدده الالتزامات السابقة للمرء، أن يشكل خلقًا ذاتيًا. ولنفترض أن جندي جان بول سارتر لم يكن أكثر التزاماً، سواء تجاه أمه أو بلده. فقد قرّر، وهو مجبر على الاختيار، أن يكرس حياته لوالدته لا لوطنه وفقًا لقيمه الأولى. هل يستتبع هذا حقاً حقيقة تقول: إنه من المنطقي تمامًا (عند القيمة الأولى) أن نختار مكافحة الذات البارّة التقية، عندما ترتبط بها القيم التالية المكتسبة ذات التأثير الأكبر؟ قد يشير براتمان إلى أن هذا لن يحدث إلا إذا كان الشخص يهتم لأمر والدته. لنفترض عكس ذلك، أن الجندي في الصف الأول يهتم لأمر والدته بالفعل كما يهتم بوطنه على حد سواء. في هذه الحالة القيمة يجب أن تكون قد أنشئت في وقت ما قبل القيم الأولى. ثم إن القرار الذي اتخذ ليس خلقًا للقيمة، بل هو أحد التطورات المحتملة (من بين اثنين على الأقل) لحالته السابقة من الدوافع. إذا أردنا أن نعرف كيف خُلقت تلك القيم، سيكون علينا أن ننظر إلى ما هو أبعد في ماضيه. ثم أعاد غالين ستراسون طرح معضلته.

وفي أي وقت نربط فيه القيمة الجديدة بعمل من أعمال التنمية الذاتية، لابد أن نعترف بعشوائية الاختيار، أو نعيد مصدر النمو

خطوة أخرى إلى الوراء. وقد نتضرّر من هذا التراجع؛ فبينما نتراجع إلى الوراء عبر ذات شخص ما، نرى النمو يتناقص شيئًا فشيئًا، إلى أن يتلاشى مع مرور الوقت، ولن نكون حينئذٍ في وضع يسمح لنا بأي خلق ذاتي أو تنمية.

هل على ذاتي اللاحقة أن تتشابك وذاتي السابقة في أي وقت، أو تكون نتيجة عقلانية لذلك؟ وإذا كان شقّا معضلة ستراسون يشملان تلك الاحتمالات، فإن خلق الذات من شأنه أن يكون -كما يعتقد غالين ستراوسون- أشبه بحيوان الخيمر[90]. وسأزعم أنها ليست كذلك، مع ذلك، أود أن أشير إلى أن مفهوم ستراوسون لفضاء الاحتمالات يشترك على نطاق واسع، وإن لم يكن بشكلٍ صريح، من قبل منظري الذات. ولنتفكر على سبيل المثال في وصف روبرت نايجل «للصورة الأساسية للذات»، إذ نجدها «شائعة عند الفلاسفة جدًا». هذه الذات «تتطور وفقا لمنطقها الداخلي الخاص، محتوياتها هي التي تحدد ما إذا كانت ستتغير وكيفية تغييرها استجابة للمعلومات الجديدة، والصراعات الداخلية والحالة المتغيرة. ومن ناحية أخرى، فإن تغييرًا نفسيًا، لا سيما في المواقف الأساسية، لا يحدث بهذه الطريقة، ينتج تشكيلاً جديداً، لا يشكل بدوره استمرارًا حقيقياً. وإذا كانت التغييرات جذرية تمامًا، فقد يكون من المناسب الحديث عن إقصاء الذات واستبدالها بأخرى جديدة».

وكمثال على التغيرات في الذات الثانية، يقدّم نايجل «صدمة أساسية مفاجئة»، و»جراحة دماغية شنيعة». إذ يتناقض مع هذه التغيرات المحفزة داخليًا، على نحو يجعلها تبدو وكأنها انعكاسات مفهومة لمجريات المواقف الأساسية. يسرد تقسيم نايجل معضلة ستراوسون؛ فهو يرى أن التغييرات في الذات إما استقراء عقلاني للظروف السابقة (وفقاً لمنطقه الداخلي)، أو تدخلات خارجية صادمة. كما يوضح حديثه حول خلق الذات، كيف استحوذت

علينا معضلة ستراوسون كليًا. كما يرى وجوب ارتباط الذوات بصورة عقلانية، إذ لا نستطيع أن ننظر إلى الثانية بوصفها نتاجاً للأولى؛ ولكن هذه الاستمرارية ذاتها تحول دون نشوء قيم جديدة.

## III قارب أوتو نويرات([91])

في هذه المرحلة، قد نخلُص إلى استحالة خلق الذات أساسًا. لماذا نطمع بالمقدرة على القيام بأكثر من تنقيح ذواتنا في ضوء قيمنا الحالية، وأن نصبح نسخاً تتسق أكثر مع ذواتنا الحالية؟ قد نميل إلى الالتفات نحو نصيحة نيتشه، بالتوقف عن محاولة جر ذواتنا «إلى الوجود هربًا من مستنقعات العدم». وقد يبدو هذا على وجه التحديد المشكلة المنطقية التي تتمركز بها نواة فكرة خلق الذات؛ إذ ليس بمقدورنا تخطي ذواتنا. وقد أصبح من الشائع وصف الذات النامية باستخدام صورة قارب أوتو نويرات، التي يجب إعادةُ بنائها بينما تبحر[92]. ومن المستحيل أن يخلق المرء ذاتاً جديدة، وكأن لم تكن لديه واحدة بالفعل، ذات لها رغبات وأحكام؛ وبالإضافة إلى ذلك، رغبات وأحكام تتحدث عن مسألة كيف للمرء أن يخلق ذات جديدة. يمكن، بالكثير، إعادة التشكيل من الداخل فقط. لعلني أنتهز الفرصة لتنشيط مزاعمي، التي قد تبدو في هذه المرحلة مشكوكًا بها بعض الشيء، ثمة بالفعل ظاهرة خلق الذات، ويجدر بنا العمل على إيجاد تفسير منطقي لها، أو محاولة فعل ذلك على الأقل. دعوني أبدأ بالإشارة إلى أن مركب نويرات ليس سفينة ثيسيوس[93].

حقيقة أن قارب نويرات لا يرسو أبدا هي في الواقع طريقة أنيقة للتعبيرعن عدم قابلية الشخصية للانكسار أو التزعزع. إذ لا يستطيع المرء أن يعمل على نفسه من الخارج، كطبيب يجري عملية على ساقه المخدرة. كما ليس بمقدوره أن ينحّي جانباً منظوره الخاص، ليتفحص الأشياء بطريقة ما من خارج الذات؛ كما رأينا في

مناقشتنا لقوة التفكير في الفصل الثالث، فإن لا يتيح التفكير للشخص فرصة «التراجع» عن القيمة. ولكن الأمر لا ينبع من حقيقة أن التفكير لديه قوة محدودة تقول: إن الذات لابد أن تبقى صادقة مع شكلها الأولي، أو أنها قد أُخترقت بشكل مؤلم من الخارج. قارب نويرات ليس سفينة ثيسيوس، وظيفته هي الحفاظ على جوهره كما هو خلال التغييرات العديدة الطارئة عليه. في حالة سفينة (ثيسيوس)، يجب استبدال كل لوح متعفن مع لوح مماثل بالشكل والحجم. أمّا في قارب نويرات، الشرط الوحيد هو استبدال البحارة على القارب. قد نعيد بناء زورق نويرات ليصبح ثلاثي الأبعاد، أو ليصبح طائرة، دون أن تطأ قدم الباني الأرض الجافة. وحقيقة أنه لا توجد وجهة نظر يمكن للمرء تبنيها ببساطة خارج ذاته، لا تعني أن ليس بمقدوره أن يصل إلى نقطة الأفضلية التي تقع خارج ذاته الحالية، من خلال العمل نحو هذا الشرط.

إنها لحقيقة من حقائق الحياة أن نستطيع فعل ما هو أكثر من الحفاظ على ذواتنا؛ إذ يمكن لنا أن نحوّل ذواتنا نحو شيء أفضل. تارةً نكون متفرجين، وتارةً أخرى نتعلّم دروساً، ونتدرب بجد. كما نجد مرشدين لمحاكاتهم، أو زملاء مسافرين للترافق معهم والمنافسة. نفعل الشيء ذاته مراراً وتكراراً حتى نحصل عليه بشكل صحيح، دون أن نعرف مقدمًا ما هو «الشكل الصحيح». ونحن نقوم بعمل لا نستمتع به دائمًا، ونتظاهر -حتى لأنفسنا- بأننا نستمتع به. ونترك ذواتنا منفتحة على أنواع معينة من التجارب ونتجاهل أخرى، ونخاطر عن عمد بخيبة الأمل والتضليل طوال الدرب. كما ننبه ذواتنا إلى إغراءات التخلي عن المسار لصالح شكل من القيمة، متاح بسهولة أكبر وأكثر وضوحًا على الفور. حلوى، تلفاز، كحول، قيلولة، ألعاب فيديو، تصفح الإنترنت، اختر السم الذي تريد. وقد نكافح الرسائل الضمنية أو الصريحة، التي تصل من أفراد أو مجموعات أفراد، تلمح إلى أن هذا النوع من القيم «لا يتناسب

وذاتك». وكثيرًا ما تتفاقم هذه الصراعات بسبب حقيقة إدراكنا لأحكام معنية. والعمل الذي ننخرط فيه هوعمل لعرض شيء ما. ولكن لأن ما نعرضه هو شيء عملي (قيمة)، فإن العمل مسألة تمثيل وشعور وكذلك تفكير.

هذا النوع من العمل ينطوي على التحرك نحو منظور القيمة والابتعاد عنه في آن واحد. وعندما نشارك فيه، فإننا لا نكسب شيئا فحسب، بل كثيرًا ما نفقد شيئاً أيضًا. وفي بعض الحالات، يمكن وصف منظور القيمة الذي نفقده بأنه لا تقدير لشيء ما، ولكن في بعض الأحيان يستطيع الشخص المعني أن يتعرف على حالته تمامًا في التقييم قبل الطموح. في بعض الأحيان ينظر الناس إلى عدم اكتراثهم بالفن أو الموسيقى على أنه مرتبط بكونهم متواضعين ومباشرين. فالراشدون الذين يصفون أنفسهم على أنهم «أطفال باختيارهم»، ينظرون إلى حالتهم لا من حيث غياب الأطفال، بل من حيث وجود حرية تكريس أنفسهم للعمل، أو الصداقة أو الحب أو السفر. لا ينقص الزوجة الغاضبة الحب فحسب، بل تضمر الحقد على زوجها بنشاط. ربما تشعر، بالنظر إلى الطريقة التي يعاملها بها، أنها يمكن أن تمنع ذاتها من التمادي في تلك العواطف، من خلال التحكم بعاطفتها فحسب. يرى (ألكيبيادس) أن (الفلسفة السقراطية) هي خسارة الحياة الوحيدة التي يعرف كيف يعيشها، حياة الشرف. يواجه الأشخاص في هذه الظروف حاجزًا قويًا أمام التغيير، فيما يتعلق بالقيمة التي عرفوا ذواتهم من خلالها. إذ يشعرون، وربما هم على حق، أن هناك العديد من الأشياء الجيدة التي سيتخلون عنها من خلال اكتساب القيمة المعنية؛ نظرًا لأن القيمة التي لديهم هي الأكثر قربًا من الطموح. لذا، فإنهم سيتخلون عن هذه السلع المعروفة، مقابل سلعة غير معروفة.

ومن باب الاستشهاد على مرونة الذات البشرية، يمكن لبعض الأشخاص الذين لديهم إحساسٌ بالهوية، حول عدم تقييم شيء ما

(الموسيقى، الأطفال، الزواج) في بعض الأحيان، أن يفرضوا على ذواتهم تبني منظور القيمة المعارض. مثال ذلك، من يقدّر الاستقلال بشدة يمكن أن يصبح أبًا رائعًا. والأزواج الذين لم يتمكنوا من رؤية المستقبل دون أطفال، يمكن أن يكافحوا للمضي قدمًا وتجاوز حزنهم، واعتناق حرية حياة خالية من الأطفال. ومن جانب آخر، نرى صعوبة التغير في المنظور عند هؤلاء الناس أحيانًا، إذ يجدون أنفسهم في بعض الأوقات غير قادرين على رؤية الأشياء بشكل مختلف، وهي حقيقة تغمر بقية حياتهم بإحساس بالخسارة. ويبدو أنه من الممكن أن نعمل على رؤية قيمة لم يرها الفرد من قبل، فضلاً عن تجريده من منظور القيمة الحالي، وهذه هي العملية التي كنت أسميها الطموح.

وبحسب تفسير الطموح، فإن الخلق الذاتي هو التعلم القائم على عوامل في مجال القيمة. فالشخصية الطموحة تتبنى وجهات نظر مختلفة بشأن ما يهم في الحياة، وتقدّر ما لم تقدّره من قبل. كيف يتناقض هذا مع تنمية الذات؟ لنأخذ مثالًا توضح به جان هامبتون مفهوم الطموح «إيجاد الذات»:

> «في ربيع عام 1991، سردت الصحف الأمريكية قصة مصرفي استثماري، أراد في مراهقته أن يكون مهرجًا، فنهاه والداه بشدة عن ذلك، إذ قرّرا أنها غير ملائمة لشخص بمواهبه وقدراته، لذا ذهب إلى معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، وحصل على عمل في مجال الكمبيوتر في وادي السيليكون. مع ذلك حاصره شعور بعدم الرضا، واعتقدَ أن الأمور قد تتحسن إذا حصل على درجة الماجستير. وبهذه الدرجة حصل على وظيفة في وول ستريت، حيث جنى الكثير من المال خلال عمله في بنك استثماري ذائع الصيت. ولكن في أحد الأيام، كما يقول، استيقظ مدركًا أنه إذا استمر في العمل حيث كان، فسينتهي به الأمر شيخًا طاعنًا في السن،

ولن يتمكن من الذهاب إلى مدرسة المهرجين. لذا استقال من عمله وانطلق يطارد حلمه. هذه قصة لطيفة لشخص كافح في سبيل إيجاد ذاته، بينما كان يرزح تحت ضغوط التوقعات من أناس في محيطه الاجتماعي. وواجه ضغوطًا من أجل الخضوع لدور اجتماعي محدّد، والاضطلاع بتفضيلات ومصالح ومشاريع لا تمثّله البتة. لقد اختبر راحة مفهومة عندما استعاد ذاته».

إن السمة اللافتة للنظر في حالة المهرج المصرفي، من وجهة نظر الشخصية الطموحة، هي مدى ضآلة الإدراك الذي توصل إليه. إذ تمحورت تحدياته في مقاومة الضغوط الاجتماعية وممارسة الاستقلال الذاتي، الذي يخدم القيام بما يريده حقًا طوال الوقت. لقد تطورت ذاته في مراهقته بالفعل، تطورت في اتجاه القيمة الأساسية لحياته. ولم يستلزمه الأمر السعي نحو اكتشاف ما يريد؛ ولم يكن عليه سوى المطالبة بذلك، أو في وقت لاحق، (استعادة) القيمة التي كانت موجودة بداخله طوال الوقت. وتركز هذه الصورة اهتمامنا بعيدًا عن فترة النمو التي يتعلم المرء خلالها رؤية شيء ما في المهرجانات على سبيل المثال. ولا أنكر أن إحدى الطرق المهمة التي يتجلى بها الاستقلال الذاتي تتمثل في اتخاذ خيارات تتوافق مع من أنت، مع هويتك الحقيقية، مقارنةً بما يريده أو يتوقعه الآخر منك. بيد أنه ليس مظهراً للاستقلال الذاتي، لأنه يفترض مسبقًا كينونتك و(من تكون حقًا). أما بالنسبة لنموذج الطموح، فقد يصح أنك لم تتحول بعد إلى هويتك الحقيقية، رغباتك هي نفسها عمل مستمر.

تتجلى الفروق بين التنمية الذاتية والطموح عند النظر إلى الدور المخصص للجهات الفاعلة الثانوية. كما في مثال هامبتون، إذ يظهر أشخاص آخرون في هيئة «ضغط اجتماعي» ليتخلى الفرد عن رغباته الحقيقية. ولا شك أن الرجل المعني لديه أيضا أصدقاء أو أسرة أو شركاء، شجعوا، وربما يسّروا، تغيير حياته المهنية النهائي.

ومع ذلك، لا يحتاج إلى ذكرهم عندما يسرد قصة «إيجاد ذاته». كما يحمل تقديراً لذاته بما فيه الكفاية، مسلحًا منذ بداية القصة بمعرفة ما يريد. وهذه هي الساحة التي يحتاج فيها الطموح إلى مساعدة الآخرين. تُظهر حكايات خلق الذاتِ الطموحةِ الطَّموحَ في دور البطولة، ولا غرابة في ذلك، ولكنها أيضًا تعتمد بشدة على مجموعة من اللاعبين الداعمين؛ المعلمين والموجهين والآباء (الداعمين)، والمدارس والمستشارين. ويعتمد الجميع على رعاية الناس من حولهم، والمشاعر التي تتأتى من ذلك. تعتمد الشخصية الطموحة بشكل خاص على اهتمام الناس من حولها بالأشياء التي تكافح من أجلها ليهتموا بها ويحبوها.

لنقارن مساعدة الشخصية الطموحة بالمساعدة الطبية. لا يعرف المريض كيف تعالج ذاته، إذ يفتقر إلى المعرفة أو القدرة أو الموارد. لكنَّ هناك شيئاً واحداً يدركه؛ إنه يريد الشفاء من المرض. وفي هذا النوع من الحالات، فإن جهله أو عجزه العلمي، يحد من معرفته العملية أو قدرته فيما يتعلق بالنهاية المنشودة. يعرف يقينًا أنه يريد العلاج، لكن ليس من الضروري أن يكتسب المعرفة أو القدرة التي يفتقر إليها. وفي هذا النوع من الحالات، يمكن فصل جهل الشخص/عدم كفاءته ومعرفته/ عن بعضهما بعضاً. وخلافًا لذلك، فإن جهل الشخصية الطموحة يرافقها «على طول الدرب»، حتى تتوه، ولا تعود شخصية طموحة أبدًا، وتتخلى حتى عن اكتساب القيم ذات الصلة. وعلى الرغم من عدم إدراكها شيئًا عن القيمة، ترى أن واجبها القيام بذلك. إذ تعي أن لديها الكثير لتتعلمه، كما تعتمد على أولئك الذين يلتزمون بشكل آمن أكثر بالقيمة المعنية، ولكن حتى ميلهم يعد طموحاً، مما يدل على نمط من الضغط المتناقص باستمرار. (انظر أعلاه، الفصل 1 3,2) مثل الطفل الذي يتعلم ركوب الدراجة، تستبدل الشخصية الطموحة الدعم الخارجي بتوازنها الداخلي شيئًا فشيئًا. وهذا التفاعل الدقيق

بين عامل واحد وغيره، هو أحد سمات الخلق الذاتي، التي تحجب إذا افترضنا نموذج تنمية الذات. وهو أمر مستتر، كما سأزعم، بافتراض يقول: إن الذات المبدعة (الذات المعتمدة أو المنماة) تعتمد بشكل عقلاني على الذات المبدعة (الذات المؤيدة أو المنماة)، والعكس بالعكس.

## IV تجذير العلاقات

وقد لفت كلٌّ من كيت فاين (Kit Fine) وبول أودي (Audi Paul) وعددٌ آخر من المتخصصين في الميتافيزيقيا، الانتباهَ مؤخرًا إلى فائدة الاحتجاج بعلاقة تحديد ذات مكانين، يسمونها «تجذير». وعادة ما نعبر عن هذه العلاقة باستخدام عبارات مثل «بحكم» أو «المسألة تدور حول كذا» أو عن طريق تحديد نوع غير زمني من الأولوية، أو استخدام غير سببي لعبارة «بسبب»، أو نوع غير مكاني من المطاردة. لنتأمل المثالين الآتيين من كتاب أفلاطون يوثيفرو[94] (Euthyphro). عندما يؤكد سقراط أن شيئًا ما يتم نقله، لأن شخصًا ما نقله عام (10 ق.م)، فربما يكون من المدهش أن ينكر حقيقة أن أ ينقل ب، هو نفس حقيقة أن ب ينقل أ. يأخذ الحقيقة الأولى لتأسيس الأخيرة. وبالمثل، عندما سأل سقراط الخبير الديني يوثيفروعما إذا كانت الآلهة تحب التقي لأنه تقي، أو ما إذا كان هناك شيء تقي لأن الآلهة تحبه، وبذلك يطرح سؤالاً حول التجذير. عندما وافق يوثيفرو على الأول، فإنه يوافق بذلك على أن تقوى بعض الأعمال هي أساس حب الآلهة لها. يميز كل من كيت فاين، وبول أودي مجموعة متنوعة من الأشكال التي قد يتخذها مثل هذا التجذير، ويختار نوعًا من التجذير يسمونه «الأساس المعياري». هذا رسم توضيحي مقتبس من الفيلسوف فاين:

الأساس المعياري1: حقيقة أن الأفعال غير الأخلاقية تنبع من نوايا سيئة يضمرها صاحبها.

وبحسب الأساس المعياري رقم 1، فإن الحقيقة المعيارية الأكثر أهمية، التي يقصد بها فعلاً سيئاً، تؤيد أو تخدم الأساس المعياري لخطأ العمل. وبوسعنا أن نعيد صياغته بالقول: «ما فعله كان خاطئاً بسبب النية التي فعل بها ذلك» أو «إن نيته هي ما جعلت فعله خاطئاً»، أو «إن خطأ فعله ناتج عن نيته». وهذه كلها طرق للتعبير عن علاقة معيارية بين مطالبة معيارية ومطالبة معيارية أخرى. وهذه العلاقة القائمة بين المعايير هي العلاقة التي سأختارها بعبارة «الأساس المعياري». قد يهتم أحد أيضاً بالعلاقات الراسخة بين المطالبات المعيارية والمطالبات غير المعيارية، على سبيل المثال إذا كان راغباً في فهم الكيفية التي يقوم بها، وما إذا كان شكل ما من أشكال الطبيعية في حد ذاته على أساس الحقائق السببية أو الميتافيزيقية. وستتاح لي الفرصة لمناقشة هذه المطالبات غير المعيارية الواردة أدناه، ولكن في هذه اللحظة سينصب اهتمامي على الأساس معياري. وتقترح فاين أن يكون الاهتمام بهذه العلاقات الراسخة بين المطالبات المعيارية هو إقليم الأخلاقيات، بحيث يكون الاهتمام بما يسميه «الأساس الطبيعي»، أي منطق العلاقات السببية، هو إقليم العلوم الطبيعية. وفيما يأتي، آمل أن أقدم توضيحًا ملموساً لكيفية استخدام أخلاق لإطار الأساس لتوضيح المفارقة وحلها.

لاحظ، أولًا، أن «المعيارية» تُستخدم بمعناها الواسع. إذ يُعَدُّ:

الأساس المعياري رقم2: قواعد لعبة البيسبول تسبق بشكل معياري أي لعبة بيسبول معينة. والأساس المعياري رقم 3: تصرفها فظ لأنه يخالف إجراءات النادي.

والأساس المعياري رقم4: يعتمد ما إذا كان الجندي قد أطلق النار أم لا حسب ما أمر به القائد. والأساس المعياري رقم5: لا يعطي الجمال العمل الفني قيمة جمالية.

كل هذه الادعاءات حول وجود (أساس معياري رقم 4 و2) أو غياب (الأساس المعياري رقم5) العلاقات المعيارية الأساسية. الأساس المعياري رقم2، على سبيل المثال، ينص على أن قواعد البيسبول هي ما تجعل مثل هذه الأحداث تشكل لعبة البيسبول. وفيما يتصل بالأساس المعياري، فهناك حقيقة أو حالة تحكم تطبيق القواعد (الأخلاق، والرياضة، والجماليات، والآداب، والأمر العسكري، وما إلى ذلك) على حقيقة أخرى أو حالة أخرى. ويتوقف الوضع المعياري لما هو مستند على الطابع الطبيعي المتأصل في الأسباب التي تستند إليها.

وتتيح لنا لغة الأساس المعياري، التعبير عن نوع مهم بشكل خاص من المنازعات الفلسفية، أي نزاع بين اثنين من المنظرين، يعتقد أحدهما أن (أ) تقوم على أساس معياري (ب وج). مثالاً لذلك، يمكننا استخدام الأساس المعياري رقم 1 لتأطير نقاش بين نوع معين من الكانطية والأرسطية. يقول الكانطي الذي أتخيله، مع فاين، أن قيمة النية تؤسس لقيمة الفعل. ومن وجهة نظر الفرد، للنوايا مبدأ يتصور فيه الشخص المعني ذاته متصرفاً وفقًا لها. تعتمد قيمة النية على قابلية تعميم هذا المبدأ أو (القاعدة)؛ هذا يستحق ثم يؤسس قيمة العمل.

وعلى النقيض من ذلك، قد يتصور المرء نوعًا معينًا من السقراطيين الذين يرون أن الأفعال هي الأغراض الصحيحة لأحكام الخير والشر، أي الثناء واللوم. إن الخير أو الشر في الأفعال يبرر الخير أو الشر في الشخصية، من حيث إن الشخصية الجيدة هي الشخصية التي تخوّل المرء لأداء أعمال جيدة؛ فالشخصية، بدورها، تؤسس لخير النية أو سوئها، حيث إن النية الحسنة هي أي نية تنبع من حسن الخلق. ومن بين الاختلافات الأخرى، هناك خلاف بين هذين المنظرين حول موقع القيمة الأخلاقية أو مصدرها؛ فالذي يرى أن الأفعال لها قيمة أخلاقية، فلأنها -إلى حد ما- مرتبطة

بنوايا محددة، والآخر يرى أن النوايا لها قيمة أخلاقية، لأنها -لحد ما- مرتبطة بأفعال معينة.

## IV الأساس المعياري والخلق الذاتي

### (أ) أولوية الذات الخلّاقة

عندما يخلق الفرد ذاته، ما هي العلاقة المعيارية بين الذات التي تقوم بالخلق والذات المخلوقة؟ يمكن للمرء أن يتساءل عمّا إذا كانت النية أو العمل هو المكان النهائي للقيمة الأخلاقية، كما يمكنه أن يتساءل عما إذا كانت الذات الخلّاقة،المبدعة، أو الذات المخلوقة، هي المكان النهائي للقيمة. إذ يؤيد منظرو الخلق الذاتي ومنظرو التنمية الذاتية اتخاذ الذات الخلّاقة أساساً معيارياً للذات المخلوقة. بالنسبة لمنظري الخلق الذاتي، تمثل الذات في كل المراحل الانقسامات داخل الشخص في وقت معين. الذات الخلّاقة هي النظام التقييمي للمرء، والذات المخلوقة هي سمة (أو سمة محتملة) للمرء الذي يستخدم ذلك النظام للتقييم.

تظهر الأولوية المعيارية للذات الخلّاقة بوضوح، في مناقشة جوزيف راز للخلق الذاتي. إذ يصف راز الذات السابقة بأنها فعلت شيئا أشبه بقطع وعد، واللاحقة بأن لديها سبباً جديداً للعمل أشبه بالوفاء بالوعد. حيث يقول:

«تقوم حياة الفرد على السعي الحثيث نحو تحقيق مختلف الأهداف، وعلى الرغم من حساسيته للماضي، يتبنى الفرد أهدافاً والتزاماتٍ معينة، ويجد سبلًا جديدة للنجاح وأخرى للفشل. وعند تبني الأهداف والالتزامات، وتوجيه اهتمامه نحو شيء أو آخر، يقوم المرء تدريجيًا بتكوين حياته، ويحدد ما إذا أمكن اعتبارها حياة ناجحة أو مجرد حياة ليس إلّا. كما يكتسب المرء قيمًا، ويخلق من خلال التزاماته ومساعيه الإنمائية، أسبابًا تتجاوز الأسباب التي

دفعته إلى الوفاء بالتزاماته ومساعيه الأولية. وبهذه الطريقة تكون حياة الشخص (جزئيًا) من صنيعه. إنه خلق معياري، خلق قيم وأسباب جديدة. إنها الطريقة التي يشكل بها ماضينا الأسباب التي تنطبق علينا في الوقت الحاضر. بيد أنه لا يغيّر الأسباب الناتجة عن فقدان القوة مع تقدم العمر، أو عدم وجود المال من تبعات الإسراف في الماضي، بل هو مثل التغيير المتمخض عن الوعد: يخلق -في هذه الحالة- واجباً لم يعرفه المرء من قبل. أيًا كان السبب الذي حتّم قطع الوعود، فإن الإقدام على ذلك يغيّر الأسباب، ويخلق أسباباً جديدة لم تكن هناك من قبل. وبالمثل، فإن حقيقة تبني الفرد أهدافًا يسعى من أجلها، وعلاقات يهتم بها، ومشاريع معينة ينصب تركيزه عليها هو تغيير ليس في الظروف الجسدية أو العقلية التي يجد المرء نفسه فيها وحسب، بل أيضًا في الوضع المعياري للفرد. إنه خلق حياة جديدة عبر خلق أسباب جديدة».

في منظور جوزيف راز لخق الذات، تمسك الذات الخلّاقة بزمام الأمور، ومنها تنشأ قيم وأسباب الذات الأخرى. وعند الاعتراض على مثل هذا الخلق بوصفه تقديرياً من خلال الاستناد على التماثل مع الذات الأولى: «لم يكن علي شراء ألعاب نارية لابني، أو إخباره بأني سأفعل. ولكن بعد أن قطعت الوعد قد يكون من واجبي الآن أن أعطيه الألعاب النارية». يصب مثل هذا التشبيه في مصلحة ستراوسون؛ لماذا قطع الأب هذا الوعد (أي خلق تلك القيم)؟ هل دفعته ذاته السابقة بتقديم هذه الوعود؟ أم أنه وعد بلا سبب تقديري؟ ضعف جوزيف راز أمام معضلة ستراوسون، يبدو لي أنه نتاج إدراكه لعلاقة التأسيس المعيارية بين الذات الخلّاقة والذات اللاحقة. إذ يمثل قطع الوعود شكلًا من أشكال الفاعلية تكون فيه الذات السابقة معياريًا تسبق الأخرى اللاحقة، ويأخذ راز هذا الهيكل ليكون حاضرًا في التطور الذاتي؛ تهيئ الذات السابقة الفرد لتحكمه معايير معينة في الذات اللاحقة.

دعونا نستعرض الجدلية حتى الآن. بدأت بالتفكير فيما إذا كان بوسع شخص ما أن يخلق ذاته من خلال تأييد بعض القيم (المحتملة) أو تأكيدها. وتوصلت إلى أنه إذا تراجع الشخص إلى الوراء بما يكفي لتجنّب إعادة تأكيد القيم التي يقدرها بالفعل، فإن تأييدها لم يعد يشكّل قيمة. فالنفس هي القادرة على تقييم القيم الخاصة بها تقييما عادلًا ونزيهًا، لا قضايا القيم، بل هي في أحسن الأحوال آراء بشأن التعصب العقلاني بين القيم. ولكن هل مجموعة القيم الحالية للمرء تمثل مرحلة أولية في عملية خلق الذات؟ يبرز من هذه المسألة نموذج التنمية الذاتية، الذي يصف عملية متابعة مثل هذا الحكم الذي يحوّل الشخص إلى ما يجب أن يكون عليه. ولكن التنمية الذاتية معرضة للاستهداف من معضلة ستراسون، حيث وجدنا أنفسنا في حالة تراجع، وخطو إلى الوراء، في محاولة للتعرف على الذات، في وقت مبكر أكثر من أي وقت مضى، ومنها ينطلق فعل خلق الذات (غير تقديري).

ويبدو أن المشاكل تنشأ من حقيقة أنني أُعيد كل نموذج إلى الوراء، متسائلة «من يؤيد منظريه؟» و«من ينمّي الذات الخلّاقة؟» ولماذا نحاول العودة إلى الوراء في المقام الأول؟ الجواب -كما أعتقد- هو اتجاه التأسيس. فكلا النموذجين يصنعان الذات الخلّاقة بشكل معياري قبل الذات اللاحقة. إذ يسعى الخط التراجعي للاستجواب نحو الحصول على ميزة الذات الخلّاقة المعيارية، على حساب الذات اللاحقة، وبصيغة أخرى تُعَدُّ الذات الخلّاقة مصدر سلطة لتأييد أو تقديم التزامات نيابة عن الذات اللاحقة.

ولابد من ملاحظة أن معضلة غالين ستراسون لا تشير إلى مشكلة في فكرة التأييد الذاتي أو التنمية الذاتية. وبوسع صاحب نظرية التأييد الذاتي أن يفسر لماذا يتمتع التقييم الذاتي بسلطة معيارية على الذات التي يقيمها؛ فالأول ببساطة موضع القيمة. ويمكن لقيم الفرد بطبيعة الحال أن تؤيد أو ترفض قيميًا الرغبات والدوافع

والعادات وما إلى ذلك، وليس القيم. بالنسبة لتلك العناصر هم عناصر في الذات الأولى. وفقط في حالة الموافقة على القيمة يكون مطلب التراجع عن أخرى قابلاً للتطبيق.

وبالمثل، فإن التنمية الذاتية طريقة مفهومة لإدراك الجهود الرامية إلى التغيير الذاتي. لنفترض أن الذات الأولى تخلُص بعد تفكير متأنٍ، إلى وجوب الإقلاع عن التدخين. ويمكن لهولتون أن يفسر لماذا يفرض هذا القرار عدم التدخين على الذات اللاحقة عندما تمر بلحظة ضعف. الذات اللاحقة لديها سبب حتى تشرّع -دون إعادة النظر في المسألة- الحكم الذي أصدره في ظل ظروف مواتية عقلانية. إننا نشكل قرارات جزئيًا، لأننا نتوقع الظاهرة التي يطلق عليها هولتون «تحول الحكم»، حيث تؤدي الرغبة الحادثة إلى تغيير حكمنا على ما يجب فعله. عادةً ما تكون الذات الأولى في وضع أفضل للفصل في قرارات الذات اللاحقة منها. بيد أن المشكلة تكون في مرحلة مابعد إنشاء القيم بنجاح، إذ تكون الذات اللاحقة في وضع تقييمي أعلى من الذات الأولى بصفة مستمرة.

ويترك منظر التنمية الذاتية ليؤسس سلطة الذات الخلّاقة في فعل التنمية ذاته. ولكن التراجع ينتج عن تفسير تنمية سلطة صنع القواعد الذاتية، من خلال الاحتكام إلى وضعها كذات منماة. لأنها سوف تضطر بدورها إلى استخلاص تلك الرخصة من ذات منماة سابقة، وسنتراجع إلى الوراء نحو مصدر يتراجع باستمرار، إلى أن نصل إلى السلطة النهائية. أفترض أن هذا التراجع يعكس حقيقة أنه في حالة الخلق الذاتي لا تستطيع الذات الخلّاقة القيام بالعمل الذي يتطلبه التأييد الذاتي أو التنشئة الذاتية. إذ ليس لديها المعيارية المفترض منحها.

أرى أن صاحب نظرية خلق الذات يحتاج إلى جعل صاحب الذات الخلاقة يتطلع إلى الأمام بدلًا من أن يتراجع إلى الوراء؛ فبدلًا من

تخيل ذاتي المستقبلية تميل إلى ذاتي الماضية، أقترح أن نتصور ذاتي في السابق تتطلع إلى الأمام، وتحاول أن ترق إلى مستوى الشخص الذي تأمل التحول إليه. إن الذات الخلّاقة لا تقدم وعدًا، فهي ترى أن تأخذ جانباً آخر من مفهوم الوعد، وعداً بالذات الأفضل. وعندما نتكلم عن بعض الاحتمالات كآفاق واعدة، فإننا لا نستخدم كلمة (وعد) حرفياً، لأن ما لا يوجد حتى اللحظة لا يمكن أن يقطع وعودًا، من بين أسباب أخرى. لكن هذا التعبير الإيحائي يجسد الانقلاب الذي أقترحه. فالوعد يفترض مسبقًا استقرارًا وقابلية للتنبؤ بالذات والظروف. وفي حالة ما إذا كانت القيم المعنية بحاجة إلى خلق، إذ إن الذات اللاحقة وليست السابقة من يمكنها الوفاء بهذه الالتزامات. فالذات الأولى هي البيئة الخصبة لتبني الأهداف بالنيابة، أو تشكل الأسباب، أو تخلق الواجبات التي من شأنها الارتباط بالذات اللاحقة. فالذات الأولى حسب تقديرها الخاص، ليست كما ينبغي أن تكون في التقييم. كما أنها ليست معيرة، بل مستعيرة للسلطة المعيارية.

يتلخص اقتراحي إذن في عكس مسار العلاقات الراسخة بين الذوات؛ إنَّ قرارات الذات الخلّاقة ومشاعرها وأفعالها فيما يتصل بالقيمة المعنية، تستمد شرعيتها من حقيقة أنها تمثل عملية تتوصل من خلالها إلى الذات اللاحقة. وتتيح لنا هذه الخطوة تلبية الطلب الوارد في كل شق من شقيّ المعضلة دون الوقوع في تراجع. فالشق الأول -دون تغيرات عشوائية- يتطلب استمرارية معيارية بين الشخصيتين، في حين يتطلب الشق الآخر -دون قيم قابلة للاشتقاق- حداثة في الذات اللاحقة. وبهذا نستطيع أن نمثل هذه المطالب في:

- اشتراط الاستمرارية يقول: إن على الذوات الدخول في علاقة معيارية قائمة على أساس الآخر فيما يتعلق بالقيمة.

- الشرط الجديد يقول: إن الذات اللاحقة يجب أن تحتوي على قيمة أو قيم لا تستند إلى قيم الذات الأولى.

لا يتعارض شرطا الاستمرارية ومتطلبات الجدّة إلا إذا وجّهنا الذات الأولى بافتراض أن قيم الذات اللاحقة تستند إلى قيمها. في الفصل التالي، أريد أن أجسد كيف يبدو التخلي عن هذا الافتراض. وحين نرضخ لاحتمال تقدم عملية اكتساب القيمة نحو المصدر الطبيعي الخاص بها، فإن ثنائية ستراوسون تفسح المجال أمام خيار ثالث؛ ألا وهو ارتباط الذات الخلّاقة بالذات التي تخلقها بصورة طموحة.

## V خلق الذات عبر الطموح:

ولنتأمل هنا كيف يقدّر الناس قيمة الموسيقى الكلاسيكية أو الشعائر الدينية أو اللباس التقليدي أو المأكولات الفاخرة أو النقاش السياسي. وقد تبدأ هذه العملية لأن المرء يواجه فجأة، بصورة تجريبية، قيمة لم ترتقِ بتقييماته السابقة إلى توقعاته. قد يتعرض المرء لمثل هذه اللحظة التحولية في أحد العروض، أو في الكنيسة، أو بين الأصدقاء الجدد. وهذه التجارب «تحوّلية» بالمعنى الأوليّ فحسب؛ إذ لن تتحمل العبء الذي نضعه عليها، إذا حاولنا استخدامها لاستقراء الالتزام بنقطة النهاية. سوف ينظر الفرد المتحول إلى الوراء، بعد سنوات، ويقول عن ذلك الحدث الأولي: «لم أكن أعرف إلا القليل في ذلك الوقت، ما كان ذا قيمة فعلية في الموسيقى الكلاسيكية» (أو الشعائر الدينية، أو الموضة، وما إلى ذلك). نستطيع أن تقول عند تلك النقطة: «هذا ما كنت عليه آنذاك»، ولكن فقط لأنها واجهت «هذا»، قبل أن تعرف بالضبط ما هو «هذا». إنَّ القيمة التي تؤيدها هي القيمة التي تعرف نتيجة عملها نحو هدف لم تستطع، في ذلك الوقت، تصوره بالضبط.

يكتسب الفرد قيمه أو بعضها من تلك الفترة المبكرة من

الطفولة، عندما كان نموّه الأخلاقي يوجّه من قبل آخرين. ولعل غالين ستراسونيان فيما يتعلق بهذه القيم يرغب بقول: إننا ببساطة نجد في ذواتنا اهتمامات وسيطرة لقيم لم نضطلع بأي دور في توليدها، ومن ثم يمكننا التوصل إلى قيم إضافية من خلال التطوير العقلاني للالتزامات المتضمنة فيها. بدلاً من ذلك، يمكننا مرة أخرى أن نكون خاضعين بشكل سلبي للتأثير البيئي، واكتساب قيم لا تحمل أي علاقة عقلانية بتلك المغروسة فينا فعلًا. لكن هل هذه هي الخيارات الوحيدة؟ لقد طورنا جميعًا شغفًا للطعام الجيد، أو السياسة أو الموسيقى أو الفلسفة، بعد فترة طويلة من مغادرة منازل آبائنا. وإذا أخذنا في الاعتبار مسار هذا التطور سنجد -كما أعتقد- أن صورة ستراسونيان ببساطة لا تبدو صحيحة.

ونظرا لما ينطوي عليه ذلك من خبرة وعمل، فلا يعقل تفسير أي شيء، عدا المراحل الأولى من هذا التحول، من خلال عوامل خارجية تمامًا. على سبيل المثال: حقيقة أن شخصًا ما وجد ذاته، لأسباب عرضية، في بيئة ذواقة للطعام الاستثنائي في أوساكا، قد تكون اليابان بداية القصة. يمكن لهذه التجارب أن تثير شرارة الاهتمام، ولكن بعدئذ ستكون هناك حاجة إلى شيء أكبر، يدفع التطوير المنهجي لتلك الشرارة الأولية ويحولها لشغف كلي. فمن غير المرجح أن يكون «الشيء موضع الاهتمام» قيمة التزم بها من قبل، ومنها انبثق اهتمام موجه نحو الطهي والتفنن به.

بيد أنني لا أنكر وجود حالات تجربة أولية عرضية وتحولية، أو التزام بقيمة خفية، يكفي لشرح تحوّل قيمة شخص ما. ولكن في كثير من الحالات، ننطلق في هذه الأنواع من المغامرات دون التفكير في معرفتنا السابقة لما سنحصل عليه في النهاية بالضبط. وهذا لا يعني أننا نفعل لمجرد نزوة، أو دون أسباب، أو حتى عن طريق الصدفة. لعل معضلة ستراوسون وجهتنا بعيدًا عن الاعتراف، باحتمالية أن يحوز شخص ما قيمة لا يدركها تمامًا. قد يفتقر إلى

تصوّر كامل عن كيفية تناسب هذه القيمة مع بقية قيمه، أو لا يستشعر ماهية هذه القيمة بالكامل. كيف يمكنه، إذا كانت القيمة تتطابق مع المتعة الجوهرية، التمييزُ الدقيق الذي لم يتمكن من القيام به بعد؟ كما أن سعيه ليس مشروطاً بالتماسك بين القيمة الجديدة وبقية ما يقدره حاليًا. والواقع أن سعيه الحثيث إلى تحقيق ذلك قد يبعده عن الكثير مما يهتم به حاليًا.

ومعظم الأنشطة والعلاقات وأشكال المعرفة بالغة الأهمية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها، هي أنشطة يستطيع الشخص أن يقدّرها بالكامل، وأن يدمجها في نظامه القيمي، فقط عندما يدركها تمام الإدراك. وسؤالنا هنا يتعلق بعملية الإدراك. إذا كنت قد اكتسبت القيمة إمّا عن طريق الصدفة، أو عن طريق العمل من خلال الالتزامات السابقة الخاصة بك، لن تكون هناك مثل هذه العملية. فإما أنك تحت تأثير توجهاتك القيمية، أو ليس لديك أي وسيلة للبدء. لكن هذه ليست خياراتنا الوحيدة.

والطريقة التي يتصرف بها الناس نحو العديد من القيم التي لا يقدرونها، هي تقديرها تقديراً جزئياً. وقد يكون لديهم ميل لتقديرها أكثر في المستقبل. إذ يستشعر أن تقديره غير مكتمل، ويسعى من أجل الوصول لحالة تقييم أفضل. كما أن السلوك التي يقوم به نسخة من السلوك الذي سيتّبعه عندما يكتسب القيمة بالكامل؛ إذ إن الشخص الذي يريد أن يقدّر قيمة الموسيقى مثل الشخص الذي يحب الموسيقى، بيد أنه يتصرف عكسه بالفعل، وذلك لأن هذا الشخص بذاته لا يتصرف مثل أي شخص آخر. هؤلاء الناس، في واقع الأمر، يقلدون أو يحاولون الارتقاء إلى مستوى شخص ما. كما أنه لا يوافق مسبقًا على الشخص الذي يحاول أن يكونه؛ لكنه يأمل أن يحصل على تأييد أو قبول من الأشخاص الذين يسعى لنيل رضاهم.

إذا كنت تحاول التعرّف على قيمة ما بشكلٍ أفضل، فأنت ترى مفهومك السابق لتلك القيمة غير كاف. لذا تتصرف من أجل إدراك القيمة على نحوٍ أفضل، لكن السبب وراء رغبتك في فهم تلك القيمة يجب أن يكون القيمة ذاتها التي لا تدركها بالكامل. الحياة مليئة باللحظات التي يتأمل فيها المرء قيمة غامضة من مسافة بعيدة. لا يمكننا فهم قيمة تربية الطفل بالنسبة لنا، ناهيك عن قيمة حياة الطفل الذي سنربيه، قبل تكوين أسرة. نحن نذهب إلى الكلية لأننا هناك نتعلم أن نقدّر، ونترك بلدنا لنعتبر بعض الأماكن الغريبة وطنًا، نتواعد من أجل الحب، ونتزوج من أجل أن نحب بطريقة جديدة، نختار مهنة بسبب متعة غير مألوفة في أداء العمل المعني بخبرة. وفي سعينا إلى تحقيق هذه القيم، فإن موقفنا ليس مجرد أمل أو رغبة في أن نقدّرها يومًا ما. بل نعمل على تقديرها، وهذا العمل يوجّه من قبل القيم المدركة. وفي هذه الحالات، لا يمكن أن يأتي التبرير الكامل لما نفعله إلا في نهاية القصة. إذ تتوفر حينئذ المعايير المعيارية لتقييم ما أتى قبلها.

ولكن، لماذا تفكر في الشخصية الطموحة بوصفها تحت توجيه ذاتها المستقبلية، بدلاً من كونها تحت توجيه القيمة ذاتها، التي تتجاوب معها ذاتها في المستقبل أكثر؟ وليس من الخطأ أن نقول إن الشخصية الطموحة تسترشد بالقيمة التي تشاطرها مع ذاتها في المستقبل، ولكن يتعين مع ذلك تزكية هذا التوجيه من خلال تلك الذات. لننظر في كم القيم الذي ندرك وجودها، دون محاولة تغيير ذواتنا لاكتسابها. إذ لا يمكننا إلا أن نكرّس أنفسنا لمساعي تغيير الذات. وعليه، نطمح فيما يتعلق بمجموعة صغيرة من القيم المحتملة، التي يمكن أن نرى إدراكها أمرًا مضمونًا بالنسبة لنا. وهذه هي الحالات التي نستطيع أن نستشف بها طريقنا نحو نقطة النهاية. وهذه طريقة مناسبة لنقول: إن القدرة على تصوّر الشخص الذي سنصبح عليه، تحدث عندما تكون لدينا القيمة الضرورية للطموح.

(تذكّر شخصية تشارلز ديكنز «سيدني كارتون»). علاوة على ذلك، وفيما يخص قيمة معينة، كثيرًا ما تكون هناك طرق لا حصر لها، يمكن بها للمرء أن يقدّرها من خلالها. وقد يتخذ تقدير الطهي شكل تعلّم الطبخ، أو كثرة التردد على المطاعم، أو التحول إلى طاهي، أو زراعة الخضار الخاصة بك. عند الطموح، أشق طريقي نحو نمط معين لتقدير القيمة، وهو النمط الذي أنتهي إليه في نهاية المطاف. هذا لا يعني أنني أستطيع التنبؤ بكافة التفاصيل، أو أنني لن أرتكب أي أخطاء، لكن جهودي موجهة نحو شيء ملموس، أكثر من مجرد هدف تقدير الغذاء. ليس الهدف من تقدير الطعام النظر إليه بشكل مجرد، ولكنه شكل خاص به أعمل على تطويره، وهو الذي يضع المعيار لما يجعل منعطفًا معينًا في منظوري يُعَدُّ صحيحًا أو خاطئًا. وعليه، في خاتمة الأمر، يصح القول إنني أعمل على التحول لذوّاقة غورماند[95] الذي سأصبح عليه. أنتقل الآن لتناول التناقض في تلك التركيبة.

## VI الغائية والإرادة

### (أ) التأسيس المعياري والسببية العكسية

يقدم لنا التفسير الطموح للخلق الذاتي قصة معروفة لما يعنيه اكتساب القيم بفعالية، وتجنب المفارقات والمشكلات المرتبطة بمحاولة فرض إدراك ما، للانتقال إلى قالب التأييد الذاتي أو التنمية الذاتية. ومع ذلك قد تثير الشكوك بسبب طابعها الغائي. ولا نميل، بشكلٍ عام، نحو قبول أشكال التفسير التي يستند فيها ذلك فيما بعد إلى ما هو سابق. كمرحلة أولى لتهدئة هذا القلق، قد نرى حقيقة أن الفعل المتعمد يُتخذ عمومًا ليكون له طابع غائي. وعندما أتصرف، ثمة (عادةً) بعض الحالات، التي يشكل حدوثها فيما بعد الإجراء الناجح. ويمكن تقييم تصرفي عند النقطة الأولى في ضوء ما إذا كانت هذه الحالة قائمة أم لا. وبقدر ما نكون مستعدين للسماح

بأن تنجح الإجراءات أو تفشل، فيما يتعلق بالحصول على الغاية الموجهين إليها أو عدم الحصول عليها، وعليه نتّخذ إجراءات يجب أن ترتكز بشكل معياري على ما تحققه[96].

لكن هذا التبرير للغائية لن يكون كافياً. بالنسبة لمحاورنا قد يصر على أن الغاية التي تؤسس معياريًا للعمل نفسه، ترتكز بشكل معياري على شيء سابق بشكل مؤقت. يعتقد الشخص المعني أن الإجراء يمكن تقييمه في ضوء النهاية فقط، لأنه، بحسب النوايا التي نفَذ هذا الإجراء على أساسها، كان الشخص المعني يحاول تحقيق هذه الغاية. علاوة على ذلك، تدعي أن هذا العزم يشكّل أساسًا لتقييم الغاية إذ يمكن تقييمها، بدورها، باعتبارها عقلانية أو غير عقلانية، في ضوء معتقدات الشخص المعني ورغباته. وهكذا، حسب تفسيرها، يمكن أن ترضي الشخص المعني (الغاية) لأن الذات اللاحقة ترضي عزم الذات السابقة، والتي بدورها ترضي معتقدات الفرد السابقة ورغباته. ومن هذا المنطلق، فإن الأساس المعياري النهائي الذي يمكن على أساسه التقييم، هو مجموعة الالتزامات الوضعية والمعرفية السابقة للفرد. وقد يوافق شخص ما على أن الفعل المتعمد غائيٌّ من حيث أنه يمكن تقييمه على أنه ناجح أو فاشل في ضوء ما ينتج عنه، لكنه يصر على أن هذه الميزة الغائية مبنية على مفهوم غير غائي، للعلاقة المعيارية بين النهاية والنية والدافع المسبق للشخص المعني.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الأساس المعياري الذي نقيّم به الطموح لا يظهر في شكله الكامل إلى أن يكتمل النشاط الطموح. ولا يمكن قراءة ذلك من المعتقدات والرغبات السابقة للفرد ما لم تفسر هذه المعتقدات والرغبات بدورها تفسيرًا معقولًا، أي فيما يتعلق بما يأتي بعدها. والغاية التي يتصرف من أجلها الفرد عندما يطمح لا يمكن تقييمها في ضوء ما يعتزمه في الوقت الراهن، أو الرغبات التي يسعى لتحقيقها. بدلاً من ذلك، يُعكس الترتيب، بحيث

تقيّم كل من النوايا التي يعمل بها والدوافع التي تنبثق منها تلك النوايا، من حيث قدرتها على تحقيق غايتها الطموحة. إذا لم تكن الرغبات التي يمتلكها من النوع الذي يميّز الشخص الذي يحاول أن يتحول إليه، فهو يطمع برغبات مختلفة.

قد يشك معارِض علم الغائية في أنني أستحضر شيئًا مثل السببية العكسية أو السفر عبر الزمن، لا يمكن أن يتسبب المستقبل في الماضي، فكيف يمكن لشيء ما في المستقبل أن يكون له تأثير على ما أفعله الآن؟ وما لم تكن أرضية المعلومات الذاتية للعميلة موجودة في البداية، فكيف لها أن تنتقل بنفسها إلى النتيجة المرجوة؟ وقد يُزعم أن على علم الغائية أن يكون متوقعاً عن طريق شيء سابق زمنيًا، أي مستند إليه. وفي هذه المرحلة يجب أن نعود إلى التمييز، الذي أشرت إليه في الفصل السابق، بين العلاقات القائمة بين المعايير والعلاقات القائمة خارج المعايير.

وكما لاحظنا، فإن منظري الأساس مؤهلون للتمييز بين مزاعم التأسيس المعياري المسندة إلى الأخلاق، والمزاعم الطبيعية المستندة إلى العلم. وبما أن هذه الأخيرة تصف العلاقات السببية الفعالة، فإنها لا يمكن أبدا أن يكون لها بنية غائية. ويجب أن تكون الأسباب الفعالة قبل آثارها. ولكن بالطبع يمكن للأخلاقيين أن يطرحوا أسئلة عن الأساس الطبيعي للفعل. ومن ثم، لا ينبغي لنا أن نخلط بين المزاعم القائلة بأن الجذور الغائية (مثل الذات اللاحقة) لابد أن تستند بطبيعة الحال إلى شيء ما قبل الزمن، مع الادعاء بأنه يجب أن يكون أساسًا معياريًا في شيء سابق زمنيًا.

عندما يتصرف فرد لسببٍ ما، فإنه يتّخذ خطوات نحو تحقيق الأساس المعياري لحالته الحالية. إذ يعمل على إدراك السبب الذي يتلخص، من الناحية النظامية، في المتغير الكامل أو الكامل أو غير الموضوعي للسبب البنائي الذي يدفعه نحو العمل. لنفترض أن R1

هو الأساس السببي R2 الأساس المعياري، إذ كان R2 هو الأساس المعياري R1 . فإن. R1 يأتي ب R2 على الرغم من أن R2 يوفر لنا المعيار الذي يمكن من خلاله تقييم صحة أو خطأ R1. وكمثال على حالة أخرى تخفق فيها الأولوية السببية في تتبع الأولوية المعيارية، لنتفكر في حالات التنبؤ. إذ لا ينبغي تقييم التنبؤات التي تحدث عند النقطة t1 بشأن حدث عند النقطة t2، إلا عند النقطة t2[97]. إذن، تصح توقعاتي إذا حدث ما أتوقعه فحسب. لكن بالطبع توقعاتي وقتية قبل الحدث الذي أتوقع. والواقع أن توقعاتي قد تساهم حتى في نشأة الحدث السببي الذي أتوقعه، كما هو الحال حين يتوقع شخص ما أن ما يفعله سيفقده الثقة بالذات، في نهاية المطاف يلبي التوقع الذي يرضي التنبؤ. لابد أن نقيّم التنبؤ بوصفه صحيحاً أو غير صحيح، على أساس أداء الفرد اللاحق.

ولكن هذا هو بالضبط نوع المثال الذي سيقلق منظّري الفعل. لأنه سيشير إلى أنه ما لم يكن توقعي مستجيبًا للمعايير، التي كنت أستطيع إدراكها في وقتها، فإن نجاحي لا يمكن أن يعزى إليّ باعتباره شيئا يستدعي، على سبيل المثال، الثناء الظاهري. إذا تنبأت فقط، ثمّ أصاب توقعي فلا يمكن اعتبار ذلك إنجازاً حقيقياً بالنسبة لي. وعلى نحو مماثل، في المجال العملي، نستطيع أن نقول: حتى يتسنى لبعض السلوكيات أن تصنف كظاهرة، أو مظهراً من مظاهر الإرادة، فلابد أن يكون ذلك على نحو ما إنجازاً للفرد. وقد عبرت كريستين كورسجارد عن هذا من حيث ما يمكن تسميته (شرطاً توجيهياً) بشأن الإرادة العقلانية: «إن الشخص لا يتصرف بعقلانية إلا عندما يكون تصرفه تعبيرًا عن نشاطه العقلي؛ إذ يسترشد الفاعل العقلاني بعقله عند اختيار أفعاله». قد يجادل منظّرو الفعل بوجوب خضوع بعض السلوكيات للتقييم كونها ناجحة بطريقة عقلانية وبشكل متميز عمليًا، يجب أن يكون المعيار الذي يُفترض أنَّ الفرد قد نجح فيه حاضرًا عقليًا لها في وقت الفعل. فهذه

الطريقة فقط تستطيع المعرفة أن توجه الفعل. وحتى ندرك الطموح بوصفه عمل الشخصية الطموحة، يجب أن نكون قادرين على إدراك على أنه يأتي منها. أو هكذا يوكد الشخص المعني.

ومن ثم نستطيع أن نضع جانبًا المخاوف الأكثر عمومية بشأن علم الغائية، ونصوّب اهتمامنا نحو المخاوف الخاصة بمنظور العمل؛ هل نستطيع أن نمثل التقدم الذي أحرزته الشخصية الطموحة على أنه شيء تفعله، نظراً لأنها تفتقر إلى تصور واضح أو محدد لهدفها، إلى أن تصل إلى هذا المفهوم؟ هل يستوفي الطموح شرط التوجيه الذي وضعه كريستين كورسغارد؟

ب: مفهومان للإرادة

وإذا كانت نظرية ديفيدسون السببية للفعل تُقرأ بطريقة معينة صحيحة، فلن يُقدم عليها الفرد. ولنفرض أن بعض السلوكيات تعدُّ إرادة، بحكم حقيقة تقول: إن السبب في ذلك يرجع إلى اعتقاد ورغبة يبرران ذلك السلوك، ولكن هذا لا يعني أن هذا السلوك لا يمكن أن يحدث. وعلى ضوء هذا، فإن التوجيه العقلاني مسألة سببية. لذلك مثلاً، فإن رحلتي إلى المتجر سببها الرغبة في الحصول على الطعام، والاعتقاد بأنني أستطيع الحصول على الطعام في المتجر. تنجح رحلتي فقط إذا نجحت في الحصول على الطعام، ويمكن تقييمها على أساس هذه القاعدة بالضبط، إذ إنها لعبت دورًا سببيًا في نشأة الرحلة. ثمة طريقة واحدة على الأقل لفهم الرغبة التي تعمل في مثل هذا التفسير العرضي، يجب أن نشكل إدراكًا لما هو مرغوب حول النتيجة. تُعَدُّ بعض الأحداث إرادة، إلى الحد الذي يتم فيه تسجيل شروط نجاحها في المواقف التي تسببها. كما يتطلب التوجيه العقلاني عمليًا معرفة الفرد النتيجة التي يريد الخروج بها، فلا يمكن تصنيف الطموح باعتباره موجهًا بشكل عقلاني. إذ تفشل الشخصية الطموحة في إدراك الأساس المعياري الكامل لمشروعها

حتى اكتماله. وإذا كان السبب متاحًا بالكامل للفرد في نهاية الطموح فقط، فلا يمكن التسبب (بشكلٍ فاعلي أكثر) في السلوك الذي يشكل طموحها.

طوّر عدد من الفلاسفة مؤخرًا خطًا فكريًا ممتداً من رؤية إليزابيث أنسكوم، إلى رفض لنظرية العمل السببية. يمكن اختبار البديل كردٍ على المشكلة المعروفة المتمثلة في «السلاسل السببية المنحرفة». لكن ثمة مخاوف تتمثّل في عدم امتلاك دونالد ديفيدسون لطريقة، تؤكد أن هذا هو السبب حقًا، على عكس شيء مرتبط بوجود السبب، أي القيام بالعمل السببي ذي الصلة[98]. لذلك مثلاً، «قد يرغب المتسلق في تخليص نفسه من وزن وخطر الإمساك برجل آخر على الحبل، وقد يعلم أنه من خلال تخفيف قبضته على الحبل يمكنه تخليص نفسه من الوزن والخطر معًا. وقد يؤدي هذا الاعتقاد والحاجة إلى إزعاجه لدرجة تجعله يخفف من قبضته، ومع هذا قد لا يكون الأمر كذلك لأنه اختار أن يخفف قبضته أبدًا، كما أنه لم يفعل ذلك بشكلٍ متعمد». (دونالد ديفيدسون، «حرية التصرف» ص 79 من مقالات الإجراءات والأحداث)

يقول دونالد ديفيدسون: إنه «يئس من توضيح الطريقة التي يجب أن تتسبّب بها النزعات في اتخاذ الأفعال، إذا كانت ستعقلن الفعل». بعضهم في نهاية المطاف -بما في ذلك ديفيدسون ذاته[99]- رأى المشكلة قاتلة للنظرية السببية. وإذا لم نتمكن من إزالة السلاسل السببية الخاطئة، فقد نميل إلى التخلي عن مشروع الاستناد في إجابتنا على مسألة ما إذا كان حدث ما إجراءً يتعلق بالطريقة التي حدث بها ذلك الحدث.

جنح بعض نقّاد ديفيدسون[100] إلى موافقة إليزابيث أنسكوم برؤيتها. إذ وفقًا لمنظورها، فإن بعض السلوك يُعَدُّ فعلًا، ومن ثم يمكن تقييمه في ضوء بعض الغايات، لا بحكم المعتقدات والرغبات

التي تشكّل سببها، ولكن عوضًا عن ذلك، وبحكم حقيقة أنه طوال فترة الفعل، يكون لدى الفرد معرفة عملية مميزة بما يفعل. لذا تعد بعض السلوكيات ، على سبيل المثال، رفع اليد يكون من أجل التصويت، إذ يفعل الفرد ذلك نتيجة المعرفة العملية لما يفعله بالضبط. هذا النوع من المعرفة يتميز في كونه غير قائم على الملاحظة أو الاستنتاج. عندما أحاول الإجابة على السؤال حول ما يفعله الشخص المعني، يجب أن ألاحظ سلوكه وأدرك أنه يرفع يده. وحتى أعرف أنه يرفع يده من أجل التصويت على الاقتراح، يتعين عليّ أن أستخلص استدلالاً من هذه الملاحظات (وغيرها). عندما تحاول الإجابة على السؤال حول ما تفعله، لا تحتاج إلى ملاحظة نفسها أو رسم أي استنتاج. ومن ثم فإن المعرفة المرصودة أو غير المألوفة بما يفعله شخص ما، تتناقض مع خاصية المعرفة المباشرة والشخصية الأولى للفرد الذي يتصرف. هل يقدم تفسير إليزابيث أنسكوم للإرادة موارد أفضل من نظرية ديفيدسون للمنظّر الذي يمثّل الإرادة الطموحة؟

كلا، لا يقدّم شيئًا البتة. فإذا كان سبب الفرد أن يكون موضوع معرفته العملية (أو حتى معتقده العملي) فيتعين عليه إدراك ذلك بالكامل قبل أن ينتهي الفعل. وليس بمقدور الطموح أن يفعل ذلك. إذ إنه لا يعرف، أو حتى لا يسعى لمعرفة ما يفعل. إنه غير راض عن إجابته على سؤال (لماذا)؟ وسواء كان سبب فعل الفرد هو السبب الفعّال في الإجراء، أو موضوع معرفته العملية، فيبدو أننا نفترض مسبقا من جانبه إمكانية الوصول إلى المعايير المعيارية التي تحكم عمله. ولكن تفتقر الشخصية الطموحة إلى هذا الوصول، كونها غير قادرة على التعبير بشكل كامل، سواء قبل عملها أو أثناءه، عن ما تفعل أو لماذا تفعل. وهذا لا يعني أنها غير مدركة لما تفعله، بل إن تصورها لما تفعله مشتق من مفهوم أعلى، يتراءى لها بعد وصولها إلى وجهتها. لا يمكن للفرد إدراك ما يفعل، إدراكاً كاملاً، حتى تكتمل

إرادته. إنَّ قابلية التقييم المعياري لنتائجه مستمدة من حقيقة أن بعض التصورات لتلك النتائج، كانت موجودة لدى الفرد أثناء سير الإرادة. في حالة الطموح، يجب تقييم التمثيل المعني في ضوء تمثيل آخر، وهو التمثيل الذي يشكّل النتيجة. إذا أردنا أن نؤسس معيارية الطموح في التمثيل السابق سندور في حلقة مفرغة.

وتتمثل إحدى طرق استيعاب نهج دونالد ديفيدسون أو نهج إليزابيث أنسكوم في تفكيك التطلع إلى العديد من الإجراءات المكونة له. إذ يمكن أن نقدّم كل إجراء من تلك الإجراءات، على أنه ناتج عن، أو قام به، مع معرفة تامة، سببٌ ما يوجهه، بمعزل عن القيمة التي تقف عند نهاية العملية ككل. وانطلاقًا من هذه الصورة المجزأة ، تضيف الإجراءات العديدة تغييرًا في القيمة عند نقطة النهاية، ولكن هذا التغيير في القيمة ليس هدفاً للإرادة. وفي الواقع، سيوفر لنا الوجهُ التقريبي للعقل المتعصب لشخص ما، مواداً لهذا النوع من الاختزال؛ نستطيع أن نقول: إنني استمعت إلى الأوبرا لأنني أردت درجة جيدة، أو أردت إرضاء والدي، أو لأنني وعدتُ نفسي بتناول الشوكولاتة عندما أصل إلى النهاية. ولكننا رأينا في الفصل الثاني أن مثل هذه الصورة عن الطموح لن تفعل، فلابد أن توفر نظرية الطموح توجيهًا لعملية الطموح ككل. إن التعامل مع كل عمل بمعزل عن الهدف الطموح النهائي يؤدي إلى تشويه ما يفعله الفرد، وفي الطريق الصحيح للنظر إلى لحظات الإرادة هذه، فإنها ليست قائمة بذاتها.

ج: الإرادة الطموحة مقابل العمل الذاتي

ربما لا يوجد أي عيب في اعتراف إليزابيث أنسكوم أو دونالد ديفيدسون بعدم إدراكهم للإرادة الطموحة. فعلى الرغم من أن بعض الإجراءات، مثل بناء كاتدرائية، يستغرق وقتاً طويلاً، لا يبدو من الطبيعي وصف عملية التحول لمحب للموسيقى، أو تجربة

الأبوة، كإجراء فردي. إذ من الأسهل تطبيق هذا التصنيف على المشاريع الصغيرة، مثل حضور فصل موسيقى، أو تجهيز دور حضانة. ولكن إذا كنت محققة، فإن هذه الإجراءات ستكون من نوع مميز، بقدر ما تشكل جزءًا من الطموح. سنجد أفعالاً لا يمكن فهمها إلا بالإشارة إلى امتداد أكبر من الإرادة التي ينتمي إليها. قدّمت إليزابيث أنسكوم ودونالد ديفيدسون تفسيراً لما يمكن وصفه الآن بـ (تصرفات قائمة بذاتها). إن الإرادة الطموحة لا تتمتع بهذه النوعية؛ فأفعالها الفردية ليست قائمة بذاتها، والطموح ككل الذي تشكل جزءًا منه ليس فعلًا. وبالإضافة إلى الإرادة القائمة بذاتها التابعة للفرد ذي البصيرة النافذة الموصوف من قبل أنسكوم وديفيدسون، هناك شكل من أشكال الإرادة يناسب الفرد الذي يَعُدُّ إرادته شكلًا من أشكال التعلم.

وفي الاستدلال العملي غير المعياري، يتطلع الفرد إلى العالم من أجل تحقيق هدف ثابت. على سبيل المثال، تذهب إلى المتجر من أجل الحصول على الحليب. وإذا كان المتجر مغلقاً، فإنها ستصاب بخيبة أمل، وهي تعرف ذلك مسبقًا. وهذا يعني أنها تعرف مسبقًا ما الذي سيشكل نجاح خطتها أو فشلها. يمكن لها القول ما الذي تفعله ولماذا بالضبط. وخلافًا لذلك، لا يطالب الشخص التوقعي بأن تتطابق النتيجة النهائية مع مخططه الحالي. إذ إنه لا يعرف ماذا يريد، فهو يأمل في نهاية المطاف أن يستفيد مما يفعل أكثر مما يتصور حتى الآن. إن عقلانية الشخص التوقعي توضح إمكانية الانخراط في عقلانية عملية من أجل تحسين المفهوم ذاته للخير الذي يحرك منطقنا.

أين يتركنا هذا فيما يتعلق بخلق الذات؟ يتضح أن مسألة ما إذا كان خلق الذات ممكنًا هي المسألة نفسها التي تتعلق بما إذا كانت هناك أسباب عميقة. فالخلق الذاتي، كما كنت أصفه، يعتمد على إمكانية الاسترشاد، بفهم لسبب غير متسق، بالطريقة الموصوفة في

الفصل الثاني. وبوسعنا الآن أن نصف هذا التباعد على أنه مسألة اعتماد معياري؛ فهمها للسبب قائمٌ بشكل طبيعي على الإدراك، الذي سوف تتمتع به، بمجرد أن تصبح الشخص الذي تحاول التحول إليه. هل يستوفي الطموح، الموصوف على هذا النحو، شرط توجيه كريستين كورسغارد؟

واسمحوا لي أن أوضح هذا الشرط على النحو الآتي، حتى يتسنى لنا التمكن من تحقيق قدر ما من الإرادة في الوقت ب من أجل المعيار أ، ويجب أن يكون صحيحاً أن الفرد قد اكتسب أ في ذلك الوقت. حقيقة أن السلوك عند t هو من أجل N، وحقيقة أن الوكيل يفهم N في t، يُقصد بهما الوقوف. لنفترض أن الفكرة هي أن الثاني يقوم بكل العمل التوضيحي، بينما يلعب الأول دوراً ما يجب شرحه. في هذه الحالة، ما أسميته الإجراء «القائم بذاته» فقط، هو الذي يفي بشرط التوجيه. وفي هذه الحالات فقط، يمكن تفسير الحالة عند نقطة النهاية، بما لدى الفرد من إدراك لنقطة النهاية، وليس تفسيرًا لها. وفي حالات الطموح، يسير التفسير في كلا الاتجاهين. ولتوضيح حقيقة أن وصول الفرد إلى نقطة النهاية يجب أن يعزى إليه بوصفه عمله الخاص، علينا أن نستشهد بالإدراك الذي كان عليه وقت اتخاذ الإجراءات. ولكن عندما نفعل ذلك، فإننا نستشهد بإدراك عميق، أي أنه يجب تفسيره على أنه نسخة مخففة من الإدراك الذي يشكل حالته عند نقطة النهاية.

جميع أمثلة الفاعلية غائية، بمعنى أنها تتم من أجل نهاية لاحقة. سلوك الفرد هو «الذهاب إلى مكان ما»، وذلك لأنه يسترشد، من الداخل، بإحساس الفرد بالوجهة التي يتّجه إليها. إنَّ ما يجعل الحالات الطموحة حالة محيّرة، هو أنها حالات يكون فيها إحساس الفرد للمكان الذي يتجه إليه أيضًا، بالمعنى ذي الصلة، (الذهاب إلى مكان ما). وبهذه الطريقة، تكون البنية الغائية للإرادة الطموحة أقوى من غائية أفعال الفهم الذاتي.

(86) كتاب ما وراء الخير والشر. هل هؤلاء المتشككين محقين في رؤية (نيتشه) كحليف؟ فهو، في نهاية المطاف، قادر على قول الكثير عن مقدرة الأقوياء في خلق أنفسهم.

(87) قامت لورا وادل إكستروم (Laura Waddell Ekstrom) بتعديل تفسير فرانكفورت، وذلك عبر إضافة ترابط منطقي إليه. وتهدف من ثم إلى الدفاع عن فرانكفورت ضد اتهام واطسون، بأن أي رغبة في النظام الأعلى لابد أن تحظى بتأييد نفسها من قبل رغبات في النظام الأعلى، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث تراجع. ومن منظور لورا إكستروم فإن رغبتي «لي» لأنني «أصرح بها» بحكم ترابطها مع مجموع رغباتي «العناصر المتماسكة» تتناسب مع العناصر الأخرى التي يقبلها الشخص ويفضلها. يعاني دفاع إكستروم من غموض منهجي حول ما إذا كنت أحمل رغبة لحقيقة أنها تتماشى مع بقية رغباتي، أو حقيقة أنني أعتبرها متوافقة معها ومن ثم أصرح بها؛ التأييد والاتساق يتنافسان على المركزية في حسابها. حتى لو نجح الأمر، فإن دفاعها لا يمكن أن يذهب إلى حد تقديم نظرية عن خلق الذات.

(88) ويفترض، من باب الحجة، أنه من المنطقي حقا أن نصبح أكثر ترابطاً. وللحجة ضد وجود مطالب من هذا النوع، انظر لمؤلفات نيكو كولودني (niko Kolodny) «لماذا نكون عقلانيين» و «لماذا تكون منظماً حتى تكون مترابطاً».

(89) الهدف النهائي لستراوسون هو المسؤولية عن الفعل: فهو يريد أن يُظهر أنه لأننا لا نستطيع خلق قيمنا، لا يمكننا أن نكون مسؤولين عن أي شيء نفعله انطلاقا من تلك القيم. أناقش الفرضية الرئيسية التي تقول أن العمل - المسؤولية تنبع من الشخصية - المسؤولية - أدناه. بما أنه لا يفصل دائمًا بوضوح بين الحجج الخاصة بهذين الادعاءين وبما أنني لا أناقش المسؤولية الأخلاقية فإن ما أقدمه هنا ليس إعادة صياغة مباشرة لأي جزء من بحثه. ومع ذلك، فإن الأسلوب والجوهر في عرضي للمعضلة مدينان بشدة لطريقة ستراوسون في تأطير (ما يعتبره) اعتراضًا على كل من خلق الذات والمسؤولية الأخلاقية.

(90) (Chimera): كِمِّير أو خَيْمَر كائن خرافي وباليونانية هو مخلوق في الأساطير الإغريقية له رأس أسد وجسم شاة وذنب أفعى. وتستخدم كلمة كمير لتصف هذا المخلوق أو لتدل على الوهم أو السراب أو حلم لا سبيل لتحقيقه. (المترجمة)

(91) أوتو نويرات (Otto Neurath): فيلسوف وعالم اجتماع واقتصاد نمساوي الأصل. ولد في ڤيينا، وماتَ في أكسفورد. وهو واحد من أبرز فلاسفة التجريبية المنطقية logical empiricism أو الوضعية المنطقية logical positivism. (المترجمة)

(92) وللمزيد عن هذا انظر لمؤلفات روبرت نوغل.

(93) سفينة ثيسيوس ومعروفةً أيضًا باسم مفارقة ثيسيوس: هي تجربة فكرية تطرح مسألة ومعضلة الهوية وما إذا كان الكائن الذي استبدل كل مكوناته يبقى أساسا نفس الكائن. (المترجمة)

(94) يوثيفرو، هو أحد أوائل حوارات أفلاطون، ويعتقد أنه يعود إلى ما بين

عامي 399-395 قبل الميلاد، وبعد فترة وجيزة من وفاة سقراط عام 399 قبل الميلاد. وتدور أحداث النص في الأسابيع التي سبقت محاكمة سقراط. (المترجمة)

(95) Gourmand: هو الشخص الذي يأخذ متعة واهتمامًا كبيرين في استهلاك الطعام والشراب الجيد.(المترجمة)

(96) قد لا يكون الجميع على استعداد للسماح بذلك. انظر إلى وصفي للكانطية الساذجة في القسم الرابع من هذا الفصل.

(97) أشير إلى التقييم من حيث الصحة فقط، وليس من حيث كيفية تعامل الشخص المعني مع الأدلة المتاحة بشكل عقلاني.

(98) يمكن التعبير عن هذه المخاوف الشهيرة سلبيًا عبر كيفية استبعاد السلاسل السببية المنحرفة. أو إيجابياً، إذا كان العنصر الدلالي يقوم بالعمل السببي. للدفاع الأخير عن حديث دونالد ديفيدسون حول هذه النقطة ضد صورة إليزابيث أنسكوم، حجة جديدة منافسة انظر لكتاب بول 2011. وللحصول على حجة تقول: إن نقطة الانحراف لا تحتاج إلى إجابة، راجع كتاب توربيورن تانسيو (Tännsjö) Torbjörn «حول السلاسل السببية المنحرفة - لا حاجة لمعيار عام».

(99) ديفيدسون 2004 ، «مشاكل العقلانية»: 106 «حاول العديد من الفلاسفة الأذكياء إظهار كيفية التخلص من السلاسل السببية المنحرفة، لكنني ما زلت مقتنعًا بأن مفاهيم الحدث والسبب والعزم غير كافية لتفسير الفعل المتعمد».

(100) هنا أعتمد على رسم سارة بول معًا لأعمال مايكل طومسون وسيباستيان رودل وكانديس فوغلر وريتشارد موران ومارتن ستون وماثيو بويل ودوغلاس لافين وكيران سيتيا وجي ديفيد فيليمان. إنها تلخص بشكل مفيد الاختلافات بين وجهات نظرهم لعزل تركيز إليزابيث أنسكوم على الهيكل الرسمي، في مقابل البنية السببية للفعل.

# 6

# آثار تفسير الطموح لخلق الذات

وفي هذا الفصل، أقترح عرض وفرة تفسيرات الطموح للخلق الذاتي، باستخلاص تطبيقات تطبيقات مختلفة. كنت أول من طبقها بطريقة تاريخية، عندما حللّت تفسير أرسطو للفضيلة. إذ وعند قراءة ادعاء أرسطو حول فضيلة الفرد حين يقوم بأفعال حميدة، يواجه المحلّل نسخة من معضلة غالين ستراسون. وبحسب أحد التفسيرات، يقول أرسطو: إنَّ الشخص الفاضل يفعل أفعالاً لها جانب خارجي فقط من الأفعال الفاضلة. ومن ناحية أخرى، فإن تصرفات الشخص الاعتيادية في الحقيقة تصب «بمصلحته»، ومن الدافع الصحيح (الأخلاقي). والتفسير الأول قاصر عن رؤية أن الفضيلة التي ننتهي إليها لابد وأن تكون متواصلة مع الفضيلة التي تنشأ في ذواتنا، بينما يتجاهل التفسير الثاني مطلب الجدّة[101]. كما بيّنت كيف أن تفسير الطموح للخلق الذاتي يناسب نص أرسطو أفضل من أي من الخيارين التفسيريين الدائمين. لم ينج مؤرخو الفلسفة من مأزق ستراوسون أكثر من نظرائهم خارج التاريخ. وفي البحث عن طريقة للخروج من المعضلة، لا نغدو أكثر قدرة على فهم خلق الذات وحسب، بل أكثر قدرة على قراءة أرسطو أيضًا.

وفي الجزء الثاني من هذا الفصل، أنتقل إلى مناقشة الآثار المترتبة على نظرية الطموح لمواضيع المسؤولية الأخلاقية عن حالة المرء التقيمية. أولاً، أوضح تفسير الطموح عبر تمييز الطموح عن «النشاط الديالكتيكي» الذي وصفه تالبوت بروير، وعن ظاهرة

الطموح. وأزعم أن السرد الطموح للمسؤولية غير متناسق، إذ يعتبر مسؤولية الشخص عن اكتساب شخصية جيدة، بطريقة مختلفة عن مسؤوليته عن اكتساب شخصية سيئة. وأختم بياني باستخدام دراسة حالة إفرادية لمقارنة القوة التفسيرية للطموح للمسؤولية، بالنظرة إلى تأييد الذات، ونظرة تنمية الذات، ونظرة سوزان وولف «العقلانية»

## أولًا: أرسطو والاعتياد

ولتوضيح قوة النهج الطموح، أريد أن أستغله في تفسير محلّل معني بإعطاء تفسير للتطور العقلاني، ويتعامل مع المشكلة بمجموعة مختلفة من الافتراضات. ما سنراه هو أن نظرية الطموح تحرّرنا من قبضة خيارين تفسيريين سيئين.

يبدأ أرسطو الفصل الرابع من الكتاب الثاني للأخلاق النيقوماخية (Nicomachean Ethics) مع اعتراف صريح بالمفارقة كما نجدها في أي مكان بالكتاب: «والسؤال الجوهري هنا هو، ماذا نعني بقولنا إننا نكون من خلال الأفعال فقط، ونعتدل من خلال القيام بأفعال معتدلة؛ إذا قام الفرد بأفعال معتدلة على وجه التحديد، فهو معتدل بالفعل، تمامًا كما يبرع النحوي أو الموسيقي، في القواعد والموسيقى»[102].

وتنشأ المفارقة لأن أرسطو طرح فرضيتين متعارضتين على ما يبدو:

- مبدأ اكتساب الفضيلة: يغدو الشخص فاضلًا حين يقوم بأعمال منصفة ومعتدلة.
- مبدأ تفعيل الفضيلة: إن الإجراءات العادلة والمعتدلة تعمل على تنشيط وجود عدالة وافتراضها، ومن ثم، عدالة الشخص وإنصافه.

إن مبدأ تفعيل الفضيلة حقيقة بديهية حول العلاقة بين التصرف (hexis)[103] والنشاط الذي يتجلى فيه التصرف. العدالة والاعتدال هي تصرفات ذات طابع شخصي، أي أنها تختار الحالات التي يقوم منها الشخص بالأفعال المتماثلة. فالعدالة هي قوة التصرف بشكل جيد أو المقدرة عليه، لذا فإن التصرف بشكل عادل يفترض العدالة بالطريقة نفسها التي يفترض بها فعلٌ معيّنٌ من الرؤية، قوةَ الرؤية أو المقدرة عليها[104].

لكن لماذا يتمسك أرسطو بمبدأ اكتساب الفضيلة؟ إذ اشتهر بتوكيده القائل: إنَّ الفضيلة نتاج العادة. وقد يكون من المفاجئ أنه يجد نفسه في الدائرة الموصوفة أعلاه. لماذا لا يقول: إنَّ الفضيلة تُكتسب من الوالدين؟ لعله من المفيد النظر إلى الفصول السابقة في كتابه، حتى نحصل على الأسس اللازمة، لفهم كل من مبدأ اكتساب الفضيلة، والطبيعة الحقيقية لما يسمى «بالعادة أو الاعتياد».

ينتهي الكتاب الأول بالتمييز بين الجزء العاطفي من الروح، الذي يركز به أرسطو على المتعة والعاطفة والرغبة والمشاعر (هذا المسار) عمومًا، والجزء الفكري من الروح، المسؤول عن التفكير العملي والنظري على حد سواء. كما يقوم بتمييز متماثل داخل الفضيلة، حيث يحدد أشكال الامتياز المناسبة لكل جزء من الروح. فضائل الجزء العاطفي هي القائمة المألوفة للفضائل الأخلاقية. وتشمل القائمة الاثنين المذكورين في الاقتباس المذكور أعلاه، وهما العدالة والاعتدال، فضلا عن الشجاعة والكرم واللطف وعظمة الروح والوداعة والفطنة، وما إلى ذلك. يمتاز الجزء الفكري بالحكمة، التي يميزها أرسطو بشكل عملي (phronsis)[105] وشكل نظري (Sophia)[106]. ويشير في الكتاب الثاني إلى أننا لا نملك، بطبيعتنا، الفضائل ذاتها، ولا القدرات اللازمة لها. فكيف نحصل عليها إذن؟ ويضع جانبا الجزء الفكري من الروح، الذي يتكامل بالتعليم،

ويوجه انتباهه إلى العملية التي يكتسب بها المرء الفضيلة الأخلاقية. ترسم ملاحظة أرسطو الأولى حول هذه العملية ارتباطًا اشتقاقيًا بين الجودة الأخلاقية (ēthikē) للحالات الشخصية، مثل الشجاعة والعدالة والاعتدال والكلمة والروح التي تصف العملية، التي تُكتسب خلالها: «كما أن التميز في الشخصية [ēthikē] ناتج عن روح [العادة] التي هي في الواقع مصدر الاسم الذي اكتسبته، وكلمة «سمة الشخصية» [ēthos] هي اختلاف بسيط في الروح».

فكرة أن الفضائل الأخلاقية تُكتسب من خلال العملية المذكورة تصعق أرسطو، بوصفها حقيقة بديهية موضحة، من خلال الارتباط الاشتقاقي بين الكلمات نفسها؛ فالروح هي أي عملية تؤدي إلى ما هو أخلاقي.

ومن السهل أن نحجب هذه الحقيقة بالترجمة القياسية للكلمات المختلفة، التي يستخدمها أرسطو للإشارة إلى هذه العملية (الشخصية ethos، الإدمان ethismos، الحياة الروحية الأخلاقية ethizesthai) «بالعادة أو التعوّد». إنَّ الترجمة في حد ذاتها لا تتطابق بشكلٍ سيئ مع واحدة على الأقل من الكلمات اليونانية التي يستخدمها أرسطو للإشارة إلى العملية، وتحديدًا ethizesthai، ولكنها يمكن، لسببين، أن تحجب المفهوم المميز لأرسطو للعملية المذكورة[107]. أولاً، وخلافًا لكلمات أرسطو، فإنها لا تحمل أي صلة مفاهيمية داخلية بالكلمة التي نستخدمها لترجمة ما تولّده، وعلى وجه التحديد «الفضيلة (الأخلاقية)». وعلى هذا فإن الادعاء بأن الفعل الأخلاقي يأتي من التصرف الأخلاقي (أي أن الأفعال العادلة تأتي العدالة) سيذهلنا بشكل أكثر وضوحًا، من الادعاء بأن التصرف الأخلاقي يأتي بحكم العادة. لكن بالنسبة لأرسطو، تكاد تكون متطابقة.

ثانياً: وهو الأهم، تشير كلمة «بحكم العادة أو التعوّد» إلى عملية

يتصرف فيها الوالد أو المعلم تجاه الطفل أو التلميذ. أن تعتاد على شخص ما، هو أن تفعل شيئًا له، وأن تعتاد عليه هو أن تخضع لبعض الخبرة في التدريب على يد شخص آخر. كما لا يوجد فعل فعال يصف ما يفعله موضوع التعود أو التدريب، إذ إنَّ الدور النشط محجوز للمعلم أو الوالد أو المرشد أو المدرب. إن هذه السمة من اللغة الإنجليزية دقيقة جداً ولا يمكن وصفها بغير ذلك، لأن الكلمة اليونانية ethizesthai لها البنية نفسها؛ فهي تصف عملية يكون فيها الشباب النامي طويل الأناة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أرسطو كان واضحاً جدًا في أن العملية كما يتصور، لا تعكس هذه الحقيقة اللغوية. فهو يقول في العديد من المواضع: إنها تتألف من أفعال يقوم بها الفرد الذي يكتسب الفضيلة (أو كما أسميه «المتدرب»)

«نكتسب الامتيازات عبر الخوض أولاً في الأنشطة، كما هو الحال أيضًا مع الأنواع المختلفة من المعرفة المتخصصة. ثمة أمور لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها قبلًا. فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى، إذ هناك أشياء لا نستطيع فعلها إلا بعد تعلمها، ولانستطيع تعلمها إلا بعد ممارستها. ومن ثم يصير الإنسان معمارياً بأن يبني، ويصير موسيقيًا بأن يمارس الموسيقى. كذلك يصير عادلًا بإقامة العدل، وحكيمًا بمزاولة الحكمة، وشجاعًا باستعمال الشجاعة»[108].

إنني لا أقترح تجنّب ترجمة الشخصية أو الإدمان أو الحياة الروحية الأخلاقية، بأنها «عادة أو تعوّد». بل أعني وجوب تناول حقيقة أن أرسطو يعبث بالموارد اللغوية للغة اليونانية، ويلعب ببعض السمات اللغوية للكلمة، مثل ارتباطها بالشخصية، ويقلل من شأن الآخرين، مثل تخصيصه الدور السلبي للمتدرب. إن تتبع ما يفعله أرسطو بكلمة «ethizesthai» سوف يساعدنا في فهم كيف يؤدي مفهومه المميز عن التعود إلى ظهور هذه المفارقة. مع الاحتفاظ

بالترجمة القياسية، يجب أن نؤكد على حقيقة أن التعود له علاقة داخلية بالتصرف الذي ينتجه، وأن التعود يتكون من العمل الذي يقوم به المعتاد. ولا توجد علاقة بين هاتين الحقيقتين. فكما يبدو يجمعهم أرسطو عندما يصرُّ على أن الفضيلة لا تتحقق، من خلال شكل من أشكال النشاط وحسب، بل من خلال شكل من أشكال النشاط، الذي يشبه ذلك الذي نفعله على وجه التحديد:

«ومرة أخرى، من خلال الأشياء ذاتها يُنتج ويدمّر كل امتياز، وعلى نحو مماثل كل فضيلة أيًا كانت، تتكون وتفسد بالوسائل والأسباب عينها، كما يتكون الإنسان ويفشل في الفنون سواء بسواء. إنه كما قلنا بلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصنعة والرديئون فيها. وبواسطة الأعمال المتجانسة يتكون المعماريون. وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أي فن. إذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيّب، ويكون رديئًا إذا أساء البناء».

وعلى ذلك يتبدى لنا أن أرسطو ليس بغافلٍ عن حقيقة أن العملية التي يصفها لها طابع يعتمد على الدعم الخارجي. إذ يشير إلى الحاجة إلى معلم، من المفترض أن تكون وظيفته توجيه المتعلم ومساعدته وتصحيحه:

> «إن لم يكن الأمر كذلك فما كان بالإنسان من حاجة إلى معلم، يبين له كيفية إحسان العمل».

وأخيرًا، يختتم الفصل بتوجيه انتباهه على وجه التحديد إلى القضايا الأخلاقية (بدلًا من الحرف)، ويشير إلى أن العملية المعنية تنطوي على إعادة تشكيل المشاعر:

«هذا هو الأمر مع أصحاب الامتياز أيضًا؛ في تعاملاتنا مع البشر، كما ينطبق الأمر على الفضائل جميعها؛ إذ إنه بسلوكنا في المعاملات المتنوعة بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول، والآخرون ظلمة، وبسلوكنا في الظروف الخطرة، واكتسابنا فيها لعادات الخوف أو

الثبات، يصير بعضنا شجعانًا وبعضنا جبناء. وكذلك الحال أيضًا في آثار شهوتنا وميولنا، فمن الناس من يكون معتدلاً حليماً، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون، على حسب ما يُظهِر هؤلاء بهذه الصفة وهذه الظروف، وما يُظهِر أولئك من صفات مضادة. وباختصار فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها. فانظر كيف يلزم التثبت مع التحرّج، بألا تؤتَى أفعال إلا من جنس معين. لأن الملكات تتشكل حتى على الفروق بين تلك الأفعال وتتبعها. وعليه لا يحدث فرقٌ بسيطٌ إذا كان الناس معتادين (الحياة الروحية الأخلاقية) على التصرف بطريقة أو بأخرى منذ سنيّ صباهم، بل إنه تصرف عظيم للغاية، أو بالأحرى، يشكّل فارقًا كبيرًا».

إذا أُخذت خارج السياق، كما هو الحال في كثير من الأحيان، يمكن بسهولة سماع هذه الجملة الأخيرة كمرجع إلى أهمية الوالدين في تشكيل شخصية الطفل أو حتى تكوينها. لكن هذه ليست وجهة نظر أرسطو. إن ما يعنيه هو أن نصبح الشخص الذي تخلقه ذاتنا. ودون أيّ اقتراح لإعادة ترجمة مصطلحات أرسطو، ألحظ أننا نستطيع أن نُبرز وبدقة وجهة نظر أرسطو في تلك الجملة، باستخدام كلمة «ممارسة»، هذه الكلمة لها ملف تعريف دلالي مفيد؛ فهي لا تستخدم فقط للعمل التحضيري (الممارسة تجعلها مثالية)، ولكن أيضًا للشيء نفسه (ممارسة صحية). إذ يقول: إن طريقة التصرف تحدث فرقًا كبيرًا، فيما إذا كان الفرد يتصرف بطريقة أو بأخرى منذ الصغر. لا يريدنا أرسطو أن ندرك العملية على أنها عملية تتغيّر وتتحول. تأمل النقد الذي يختتم به مناقشته لمفارقة اكتساب الفضيلة في الفصل الرابع من الكتاب.

«ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال، وبالتجائهم إلى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون، ويتخيلون أنهم بهذه الطريقة يحصدون فضائل حقيقية، ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك

المرضى الذين يستمعون بعناية إلى الأطباء، ولكن لا يفعلون شيئًا مما يؤمرون به. كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاء الأجسام، بأن يعالجوها بهذه الطريقة، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة»[109].

كما يتبدى لنا أن مايلز بورنيات (Myles Burnyeat) على حق، عندما رفض مفهوم سقراط الفكري للفضيلة باعتبارها معرفة. ولكن ما هي أسس أرسطو للاعتراض على هذا المبدأ هنا؟ إذ يحذّر قارئه من المفهوم السلبي المفرط لاكتساب الفضيلة، الذي يشعر أنه يمثّل الفضيلة فكريًا. ويبدو أنه يستند إلى اعتراضه على الفكر هنا، على حقيقة أن المثقف لا يستطيع سرد القصة الصحيحة عن اكتساب الفضيلة. أولئك الذين يلجأون إلى الفلسفة يتصرفون مثل المرضى الذين يستمعون إلى أطبائهم ولكن لا يفعلون شيئًا مما يؤمرون به. ويشير أرسطو[110] إلى أن الناس، حتى المرضى، يحتاجون إلى تولي مسؤولية صحتهم في مرحلة ما. إذ لا يمكنهم أن يتوقعوا الحصول على صحة جيدة من خلال عمل الطبيب فقط. وينطبق الشيء ذاته على مرضى الروح منا؛ لا ينبغي أن نعتقد أن عدالتنا هي من صنع أي شخص آخر.

تأتي المفارقة التي وضّحها أرسطو في كتابه من فهمه لعملية اكتساب الفضيلة، بوصفها عملية لأداء الأفعال، التي تشبه التصرف الذي يقوم به المرء. وبالنسبة له، فإن الادعاء أن العدالة لابد أن تتأتى من أعمال عادلة هو ادعاء صحيح، ومن هنا يرى أنه محاصر في دائرة، يستجيب لها بالطريقة الآتية:

«(أ) ألا ينطبق هذا حتى على الفنون؟ من الممكن فعل شيء نحوي إما بالصدفة أو بتوجيه من شخص آخر. فالرفالفردجل يكون بارعاً في القواعد حين يكون قد فعل شيئاً نحوياً فقط؛ وهذا يعني القيام بذلك وفقا للمعرفة النحوية في ذاتها. (ب) ومرة أخرى، لا تتشابه

حالة الفنون وحالة الفضيلة؛ لأن الفنون لها طبيعة في حد ذاتها، بحيث يكفي أن يكون لها طابع معين، ولكن إذا كانت الأفعال التي تتفق مع الفضيلة لها نفسها طابع معين، فلا يتبع ذلك حدوثها بشكل عادل أو معتدل. ويتعين على الفرد أيضاً أن يكون في حالة معينة عندما يفعل ذلك؛ وفي المقام الأول يجب أن يكون لديه علم، وثانياً يجب أن يختار الأفعال، وأن يختارها لصالحه، وثالثاً يجب أن ينطلق عمله من شخصية حازمة وغير قابلة للتغيير. لا تُحسب هذه الشروط لامتلاك الفنون، باستثناء المعرفة المجردة؛ ولكنها شرط لامتلاك الامتيازات، فإن المعرفة لها وزن ضئيل أو لا وزن لها، في حين أن الشروط الأخرى لا تحسب بالبعض، بل بكل شيء، أي الظروف التي تنتج في كثير من الأحيان عن القيام بأعمال عادلة ومعتدلة».

ثمة جدل حول ما إذا كان أرسطو هنا يقدّم حلين أو حلاً واحداً للمشكلة[111]؛ حول مسألة ما إذا كان أرسطو يستوعب أو يتناقض مع التعلم المهني والتعلّم الأخلاقي. وأقترح تقديم حلٍ واحدٍ على مرحلتين، وأن تستوعب المرحلة الأولى المهن والأخلاقيات، في حين تميزها المرحلة الثانية.

ويفتح أرسطو، في (أ)، من خلال التمييز بين القيام بعمل يعتمد على الفضيلة أو المهنة. وهذه هي البنية الأساسية لحل المفارقة، إن اكتساب الفضيلة X أو الحرفة X يفترض مسبقاً القيام بأعمال تتصل بكليهما؛ حتى الآن أرسطو يعطي حلاً واحداً موحداً للمفارقة. ومع ذلك، يعترف أن هذا الحل هو مجرد حل تخطيطي، ويجب نقله بشكل مختلف إلى حدٍ ما اعتمادًا على طبيعة X.

إن الجزء الحاسم في حالة الفنون (ب)، هو سؤال الآتي: ما الذي نعنيه حين نقوم بعمل فاضل ولكن لا نفعل ذلك بشكل فاضل؟ ما هي «الشخصية المؤكدة؟». التي يصف أرسطو المتدرب العادل بأنه

يقوم بها، على الرغم من أنه لا يتصرف بشكل عادل؟ في حالة المهن، القيام بالمهنة أيًا كانت يعني القيام بها بمعرفة. في حالة الفضيلة نحتاج لاستيفاء مجموعة من ثلاثة شروط: القيام بالعمل الفاضل بالمعرفة، واختياره لمصلحته الخاصة، والحصول على صفة ثابتة[112]. الشرط الأول هو نقطة التداخل مع المهن، لكن أرسطو يقول: إنه أقل أهمية من الشرطين الآخرين. وقد يبدو أن الثالث يعيد ببساطة التأكيد على حقيقة، تقول: إن المتدرب هو متدرب، ومن ثم يتعين عليه أن يؤدي العمل من دون أن يمتلك (بحزم) الطابع المناسب. وهذا لا يبدو مفيداً جداً فيما يتعلق بمسألة كيفية قيامه بذلك العمل ذي الصلة. ولهذه الأسباب، يميل المفسرون إلى التركيز على الشرط الثاني، مشددين على فشل قيام المتدرب بالعمل من أجل مصلحته. والافتراض هو أن المتدرب لا يتأثر بفضائل عمله، ويفعل ذلك من دافع خفي يتمثل في المكافأة أو الثناء أو الخوف أو ما شابه.

تلخَص مارتا خيمينيز ((Marta Jimenez 2016 تفسير العادة الذي يتمخض عن الحلول أعلاه:

ومن الشائع أن نرى أفعال المتعلمين التي توصف بأنها مفيدة فقط «بالمعنى المكافئ» كما يقول (جون ستيوارت John Stuart)، «في جانبها الخارجي فقط مثل الجانب الذي تنتجه الفضيلة». كما يقول (وليام روس)، ليس مفيدًا «بالمعنى نفسه الذي نقوم به عندما يتكون هيكلنا بالكامل». هارولد يواخيم (Harold H. Joachim)، «ليس بفضيلة بحتة» ليست فاضلة تمامًا أو أفعالًا غير مكتملة، لكن لها تشابه خارجي مع الأداء الذي يظهر الفضيلة» (وليام هاردي)، «الأفعال الوضيعة إلى أدنى حد» و «الأفعال أقل من أفعال الفضيلة المكتملة». (بيرنارد وليامز) «الأفعال الفاضلة بالمعنى الأدنى» (إياكوفوس فاسيليو (Iakovos Vasiliou)، وما إلى ذلك. في كل هذه الحالات، يرى العلماء أن أفعال المتعلمين ناقصة، بالنسبة إلى تصرفات الأشخاص الفاضلين، لأنها لم تحدث بدوافع فاضلة،

ولكن من أجل دافع آخر.

وعلى هذا التفسير، يمكن انتقاء الفعل الفاضل بمعزل عن دافع الشخص المعني للانخراط فيه. وبالنسبة للمتدرب، فإن العمل العادل يتمثل في إعادة ما استعاره، وهو العمل الشجاع الذي يتمثل في الاندفاع بشغف نحو المعركة؛ أو الاعتدال ورفض فرص المتعة الجنسية أو الغنائية[113]. وعلى هذه الصورة، فإن دافعه للفعل غير ذي صلة، طالما أن فعله في «جانبه الخارجي» مثل الشخص الفاضل. ولذلك، سأطلق على هذا «تفسير الجانب الخارجي».

وبهذا يكون الشخص الفاضل تمامًا هو من يقوم بأفعاله ضمن إطار «الجانب الخارجي» ذي الصلة، فهو يعيد ما استعاره، ويسرع إلى المعركة، ويرفض المتعة، فقط عندما تكون هذه الأعمال صحيحة وجيدة على أرض الواقع. وخلافًا للمتدرب، فإنه يستخدم مفاهيم معيارية، لاختيار فعل عادل أو شجاع أو معتدل. إذ يقوم بمثل هذا الإجراء، لا لأنه يناسب وصف «إعادة الأموال» أو «الاندفاع» أو «ضبط النفس»، ولكن لأنه يرى أنه في الحالة المعنية، سيكون محقًا في إعادة الأموال أو الاندفاع أو ضبط ذاته. بيد أن لخوسيه خيمينيز حقاً في رفض هذه الصورة عن العادة، من منطلق أنها لا تسمح بالاستمرارية بين إرادة المتدرب، وإرادة الشخص الفاضل. كما أن القول: إنه ومن خلال القيام بالعديد من الأعمال التي تتناسب والوصف غير المعياري ذي الصلة، يُنقل الشخص إلى مستوى أعلى، أبعد ما يكون عن الصحة. إن تسديد المرء لديونه مرارًا وتكرارًا، أو الاندفاع نحو المعركة، أو التنصل من المتع، يحدث لأن الشخص المعني، على سبيل المثال، يتعرض للتهديد إذا لم يفعل غير ذلك، ولا يرفع نفسه إلى مرتبة التصرف في القيام بهذه الأمور، عندما تكون الخيار الصواب الذي يتعين عليه القيام به. فالرجل الفاضل (كل الفضيلة) لن يسدد الدين أيضاً، ولن يسارع إلى المعركة ولن يتخلى عن المتعة كذلك، حتى عندما تكون هذه الأعمال

هي الشيء الصحيح الذي ينبغي له أن يفعله. وإذا كان لأخلاقيات المتدرب أن تكون تعليمًا أخلاقياً، فلابد أن يتعلم الإجابة على سؤال: «متى نحتاج إلى الاندفاع نحو الأمام؟» على وجه التحديد. لكن بالكاد يتاح له تعلّم هذا عن طريق التعليمات العمياء المتكررة.

وهناك أيضًا بعض الأدلة النصية التي تناقض مع هذا التفسير بشكل مباشر. فعندما قال أرسطو أن الشخص الذي يدفع الدين خوفًا من العقاب لا يتصرف بعدل أو يفعل ما هو عادل، فإنه يستفيد من التمييز بين «مستويين» من العدالة[114]. كما ينفي بصورة صريحة أن يكون الشخص الذي يرقى فعله إلى وصف غير معياري للعدالة (دفع الدين)، قد حقق حتى المستوى الأدنى من العدالة الذي يقيم فيه المتدرب. ومن ثم، نستطيع أن نستنبط من هذا المقطع دليلَ تأييدٍ لادعاء خوسيه خيمنيز القائل: حتى يكون تصرفك (بأي شكل من الأشكال) عادلًا، يتعين عليك أن تفعل ذلك للأسباب الصحيحة فقط. فعندما يعود شخص ما بعدل إلى ما يدين به، فإنه لا يفعل ذلك من أجل تجنب نتيجة أكثر إيلامًا (نهاية سيئة) مثلاً، بل من إدراك بعضهم أن هذا هو الشيء الصحيح الذي ينبغي القيام به. إن الوعي الأخلاقي الذي لابد أن يصاحب أي عمل عادل، يستلزم عدم وجود وصف غير معياري يمكنه انتقاء مثل هذا الإجراء.

لذا، دعونا ننظر في تفسير خوسيه خيمنيز. فمن وجهة نظره، ينطلق العمل الفاضل الذي يقوم به المتدرب من دافع إيجابي، للاعتراف بصلاحه الأخلاقي. ويمكن أن تسمى أفعاله «عادلة» و«شجاعة» و«معتدلة» بقدر ما يسدد من ديون، أو سرعته بالاندفاع نحو المعركة، أو مدى تخلّيه عن شهوات، عندما يرتئي أن هذا ما يتحتم عليه فعله. من وجهة نظر خيمنيز، فإن فضيلة المتدرب هي مسألة «القيام بأعمال فاضلة من أجل ذواته ونبالتها». أعتقد أن هذا التفسير قد فشل أيضًا. وإذا خلق التفسير الأول

فجوة كبيرة جدًا بين المتدرب والشخص الفاضل كليًا، فإن هذا التفسير قد خلق فجوة صغيرة جدًا، كما أنه يرفع مستوى المتدرب على نحوٍ كبير.

وفي تفسير خيمنيز أيضًا، يتعين علينا أن نتساءل كيف يكتسب المرء المعرفة الأخلاقية المطلوبة، لبدء التدريب من أجل العدالة على المستوى الأعلى. لا يمكننا الإجابة «بالعادة أو التعوّد». إذ إن العملية التي يصفها أرسطو في كتابه، هي العملية التي نترجمها بالكلمة الإنكليزية إلى «habituation»، وهي العملية النشطة التي يعمل المرء من خلالها على اكتساب الفضيلة. ولا يوجد مستوى أدنى من «اكتساب الفضيلة» عن طريق الوالدين، حيث يحدث فعل الاكتساب الحقيقي. ولا ينبغي لنا أن نخلط بين إصرار أرسطو الشهير على حسن تربية أتباعه، ومفهومه السلبي عن الكيفية التي أصبح بها أتباعه جيدي التربية. بطبيعة الحال يلعب الآباء والمعلمون دوراً داعماً كبيراً[115]، ولكن من الأهمية بمكان بالنسبة لأرسطو أن يتحكم الفرد في اكتساب فضيلته:

«ولكن إذا كان المرء يتصرف تصرفات ظالمة عن قصد، سيكون عندئذ ظالمًا طواعية. ومع ذلك، لا يترتب عليه -إذا رغب في التوقف عن كونه ظالمًا- التحول إلى شخص يتسم بالإنصاف. كما أن الرجل المريض لا يصبح على ما يرام وفقاً لهذه الشروط، على الرغم من أنه ربما يكون مريضا طوعًا، من خلال العيش دون علاج، أو يعصي أوامر أطبائه. وفي هذه الحالة كان بإمكانه ألّا يمرض، ولكن ليس الآن، عندما أهدر فرصته، تماماً كما يحدث عندما ترمي حجراً بالماء، فقد فات الأوان لاسترداده؛ ومع ذلك، كان في وسعك ألّا ترميه. وعلى هذا فقد كان متاحًا منذ البداية ألا يصبح ظالماً من هذا النوع، لكنهم على هذا النحو طواعية؛ والآن بعد أن أصبحوا كذلك، ليس من الممكن ألا يكونوا».

في هذه الفقرة، نجد أن أرسطو يستعمل مرة أخرى تشبيه الأطباء وتعليماتهم. فهو ينشر ادعاءاته، أننا نصبح فقط من خلال ما نفعله، ليدفعنا نحو استنتاج يقول: إننا مسؤولون في نهاية المطاف عن كوننا نتّسم بالعدل أو لا. يرى أرسطو أن ما يخلق ذواتنا هو ما نفعله (طوعًا)، وليس أي شيء يُفعل بك. ومن شأن ذلك أن يتعارض مع إحدى الوظائف الجدلية الجوهرية، في كتاب الأخلاق النيقوماخية ككل، وهي تأصيل تفسيره للمسؤولية الأخلاقية، لدفع عمل التربية الأخلاقية وراء الكواليس إلى فترة مبكرة من التربية.

يواجه خوسيه خيمنيز أيضًا صعوبة في إيجاد مساحة كافية بين المتدرب المعتدل، والعدالة الكاملة. وإذا كان فعل المتدرب عادلًا بالفعل، فمن الصعب أن نرى ما تضفيه الشروط الإضافية. وثمة، من منظوري الخاص، صعوبة في النص لا تحتمل، مع ادعاء خيمنيز «بأن المتدرب يؤدي الفعل الفاضل لمصلحته الخاصة»، وبما أن أرسطو يحدد ذلك بوصفه أحد الشروط الثلاثة الإضافية للتصرف على نحوٍ فاضل، وهو شرط لا يمكن أن يستوفيه المتدرب. فالرجل العادل، من منظور خيمنيز، يتلخص في شخص يقوم بشكل منتظم أو موثوق بما ينجح المتدرب به، في بعض الأحيان فقط. ولكن يبدو أن أرسطو يعتقد أن هناك فجوة أكبر بين المتدرب والشخص الفاضل كليًا. فهو ينفي أن المتدرب يتصرف بشكل عادل، حتى لو فعل ما هو عادل. يبدو أن أرسطو يعتقد أن طريقة تصرف المتدرب معيبة بطريقة ما، حتى لو اقترينا من الإطار الزمني الضيق لفعل واحد. باختصار، ينفي تفسير خيمنيز مبدأ تنشيط الفضيلة.

قد يتبدى للقارئ عدم وجود بديل للتفسيرين اللذين نظرت فيهما؛ فإما أن تصرف المتدرب لا يتمتع في حد ذاته بقيمة أخلاقية، وإما أن يكون كذلك. وكما هو الحال مع معضلة غالين ستراسون، أرى أن هناك هروباً من التعارض. ويمكننا أن نتجنب انهيار عدالة المتدربين، لتصبح عدالة كاملة، دون أن نضع الأولى خارج النطاق

المعياري تمامًا. والأمر الأساسي هو الاعتراف بالاعتماد المعياري للمتدربين، عدالة المتدرب حسب العدالة الكاملة. وفيما يتعلق بتفسير الجانب الخارجي، يمكن تحديد عدالة المتدربين من الناحية غير الأخلاقية؛ أما فيما يتعلق بتفسير خيمنيز، فيمكن تحديده من الناحية الأخلاقية، من دون الإشارة إلى عدالة الفرد الفاضل. ذلك أن هذا الأخير يضيف ببساطة شيئاً إلى ما هو موجود بالفعل على مستوى المتدرب. ومن ناحية أخرى، فإن تفسير خيمنيز يمكن تحديده من الناحية الأخلاقية. ولكن أرسطو، الذي يصف الأفعال العادلة والمعتدلة للمتدرب، يقول: إن هذه الأفعال «تسمى عادلة ومعتدلة عندما تكون مثلما يفعل الفرد العادل أو المعتدل». ويبدو أنه يقترح أن ننتقي أفعال المتدرب من خلال النظر إلى ما يفعل فقط.

يفترض كلا التفسيرين اللذين ذكرتهم أعلاه إمكانية إدراكنا لنشاط المتدرب بشروطه الخاصة. وأقترح، بدلا من ذلك، أن يقوم المتدرب بفعل يقارب الفضيلة، وهو تقليد طموح لما يفعله الفرد الفاضل. ومن الصواب استخدام لغة الاعتدال والشجاعة والعدالة لوصف أعمال المتدرب، ولكن ليس لأنها معتدلة تمامًا أو شجاعة أو عادلة. يعود ذلك إلى عدم وجود مفهوم معياري منخفض المستوى يمكن أن نحددها مقارنةً به. كما يحدّد عمل الشخص الفاضل معيار ما يقوم به المتدرب، أو بالأحرى ما يحاول القيام به. كما أننا ندرك ما يفعله المتدرب بقياس المسافة بينه وبين الشخص الذي يقلده. إذ لا توجد كلمة لوصف عمل المتدرب، ولكن «عادل» قد تفي بالغرض، على الرغم من أن ما يفعله ليس عادلًا. وحين يقوم المتدرب بفعل عادل، يكون نوع الأفعال الذي يمثّله نموذجًا لشخص آخر، وهو الشخص العادل كليًا. كما يُعطى الهيكل المعياري لعمل المتدرب، من خلال مفهوم العدالة (الكاملة)، الذي يقوم بتجسيده جزئيًا فقط.

تتلخص شروط أرسطو الإضافية على الفضيلة في طريقة تحديد حقيقة أن الشخص الذي يفعل الشيء الفاضل بذكاء، لديه نسخة كاملة أو مثالية من الفضيلة الموجودة في المتدرب. وذلك حين يقارن أرسطو المتدرب مع الشخص الفاضل كليًا، على أساس أن الأخير يختار العمل الفاضل لمصلحته الخاصة[116].

ولا أعتقد أن هناك إمكانية لقراءة التفسير، بوصفه يرجع قيام المتدرب بفعلٍ مفيد، لتحقيق غاية ما، مستقلة تمامًا عن الفضيلة. أمّا بالنسبة لخوسيه خيمينز، فقد كان محقًا في تأكيده، أن المتدرب الذي يتصرف بعدل أو باعتدال من أجل تحقيق مكاسب خارجية فحسب، لن يصبح عادلاً أو معتدلاً[117]. ففي الواقع، من غير الواضح ما إذا كانت هذه الأفعال تعدُّ بالنسبة لأرسطو عادلة أو معتدلة[118]. حيث يخطئ خيمينيز وكثيرون آخرون، في افتراض أن أرسطو يقارن «من أجل ذاته» مع «من دافع أساسي». ومن الأهمية بمكان تذكّر أن مصطلحات أرسطو أقل تقنية مما قد نتوقع أن نجده في مؤلف حديث؛ فعبارات مثل «من أجل مصلحته» هي بالنسبة له شديدة المراعاة للسياق. على سبيل المثال، في كتابه الأخلاق النيقوماخية، يقارن الفعل الفاضل الذي يحدث لغاية مستقلة، مع تأمل الفرد الذي يتم من أجل مصلحته. كما يقوم أرسطو برسم التباين بين المتدرب والخبير على أسس مختلفة، وينبغي أن ننظر إلى هيكل الفصل الرابع ككل لتحديد موقع ذلك التباين.

إن التمييز التوجيهي في فقرات الكتاب المقتبسة، الذي يأمل أرسطو من خلالها إيجاد حل للتناقض، هو التمييز بين القيام بأعمال فاضلة، وكون الفرد فاضلاً فعلًا. كما أرى أنه، حسب قول أرسطو بعدم قيام المتدرب بأفعال فاضلة من أجل تلك الأفعال، فذلك ليس لأنها تنطلق من دوافع أساسية، بل لأنه يفعل ذلك في سبيل اكتساب الفضيلة. لا يمكن لشخص ما أن يقوم بعمل لذاته،

وهو يتأمل نوع الشخص الذي سيتحول إليه عند القيام بهذا الفعل. لقد أدرك أرسطو هنا شيئًا من الهوس الذاتي الضروري للشباب. إنهم مهووسون بذواتهم، كما أنهم يهتمون بمستقبلهم، والهوس بالذات ضروري إذ إنه السبيل الوحيد الذي يُمكن أن يُحدث هذا النوع الصحيح من التحول.

يستشهد خوسيه خيمينيز بالخزي ليشرح كيف يمكن للمتدرب أن يتحفَّز على فعل ما هو عادل دون عدالة. إنه محق في أن أرسطو يشعر بالخزي للعب دور مهم في التربية الأخلاقية، لكن لا دليل على أن أرسطو يعتقد أن أولئك الذين يتصرفون بدافع للهرب من مغبة الخزيّ يفعلون ما يفعلونه من أجل مصلحتهم. في الواقع، الشيء الطبيعي الذي يجب قوله هو أن أولئك الذين لديهم دافع لا يفكرون في أفعالهم، بل في ذواتهم. والخزي ليس سوى شكل مؤلم من أشكال الاهتمام بالذات.

والإجراءات التي يتخذها المتدرب ليست مجرد تكرار. على الرغم من أنه يفعل الشيء ذاته «مرات عديدة»، غير أن فعله يتغير مع مرور الوقت، حيث يشق طريقه نحو نهايته الخاصة عبر فعل ذلك بصورةٍ صحيحة. والحق أن ليس بمقدورنا تصنيف المتدرب من دون الإشارة إلى الشخص الفاضل (كليًا)؛ بيد أن الأهم من ذلك عدم قدرة المتدرب على فهم ذاته دون الإشارة إليه. كما يقيس مسافته الخاصة من الشخص الذي يحاول أن يتحول إليه، وذلك حتى يتكيف نشاطه مع هدفه. وبهذه الطريقة، نستطيع استعادة نوعٍ من القوة التفسيرية للشرط الأخير، من شروط أرسطو الثلاثة؛ فالمتدرب لا يتّخذ القرار انطلاقًا من نزعة ثابتة للعدالة، ليس لأنه لا يتّصف بتلك الصفة فحسب، بل لأن تصرفه في حالة من التدفق على نحو أكثر تحديدًا. فهو يتمتع بنوع مختلف من الشخصية عن الشخص الشرير (أو الفاضل، أو ضعيف الإرادة، أو المنحرف)، فهو شخصية متغيرة متزعزعة.

ويصف أرسطو لنا طريقتين للقيام بأعمال فاضلة: الأولى في أسلوب المتدرب، والثانية في أسلوب الشخص الفاضل. فعندما يحدد أن الشخص الفاضل يفعل ما يفعله على نحوٍ فاضل[119]، فإنه لا يضيف أي خصائص إضافية، بل يشير ببساطة إلى أن الشخص الفاضل هو، كما يرى ذاته، يفعل ما يحاول أن يفعله المتدرب فقط. وعندما يقول أرسطو: إن المتدرب لا يستطيع أن يقوم بفعل «لمصلحته» أو «لأنه من النوع الذي سيقدم على ذلك الفعل»، فإنه يلاحظ حقيقة أنه يحاول أن يسم ويشوّه الطريقة التي يقوم بها بالأعمال العادلة والمعتدلة والشجاعة. إن تجربة أن تكون متدربًا ليست مثل تجربة أن تكون عادلا أو معتدلًا أو شجاعًا. وبالنسبة للمتدربين في مجال العدالة، فإن الشجاعة والاعتدال يتضمنان فهماً واعياً للذات، باعتبارها غير عادلة أو شجاعة أو حتى معتدلة.

يمكن لأرسطو قول: إن الشخص الفاضل يصبح مفيدًا من خلال القيام بما هو فاضل، لأن «القيام بما هو فاضل» يمكن أن يُرى بكلا المنظورين الكامل والفاسد، تساعدنا الفقرة الآتية من كتاب الأخلاق الأوديمية[120] على التمييز بين المنظورين:

> «الفضيلة أيضًا، ذلك النوع من الحالة التي تنتجها أفضل الأفعال (tōn aristōn kinēseōn) في الروح، والتي تُنتج عنها أفضل أفعال الروح (ta arista erga) والمشاعر (kai pathē)...»

وعلى الرغم من كون الفضيلة تتمخض عن التصرف بامتياز، الذي يؤدي بدوره إلى التصرف على نحو فاضل، فإن أرسطو يصف الأول بأنه تغيير في الروح كنوع من التفوق (kinēsis)، والأخير على أنه أفعال (erga) ومشاعر (pathē) الروح. إن أفعال الشخص الفاضل هي أفعال فعلية، لها نهاية واستجابات سليمة وتمثّل (مسلكاً) في حد ذاتها، تكمن قيمتها أيضًا في حقيقة انسجامها

المتناسب. وهكذا يميز أرسطو شكلين من أشكال الإرادة. إذ تؤدي إرادة المتدرب الفاضلة إلى تغييرات في روحه. وعلى خلاف ذلك، فإن إرادة الشخص الفاضل كل الفضيلة تسمح له بالبقاء في حالة نفسية ثابتة، مع تحقيق نزعاته في التصرف (erga) والتفاعل (kinēseis) مع العالم بالطريقة الصحيحة. يصف أرسطو كلاً من التغييرات النفسية (kinēseis) التي تؤدي إلى الفضيلة من ناحية، وفعالية (erga) استخداماتها وخمودها (pathē) من ناحية أخرى، على أنه «ممتاز». ومع ذلك، فإن أفضلية الوصف الأول تتفوق على أفضلية الأخير.

التغييرات التي تنتج عن الفضيلة في الروح هي الأفضل بين حركات الروح لأنها تُفضي إلى حالة مثالية من الأفعال والمشاعر. كما يصف أرسطو الفترة الزمنية التي يتدرب خلالها المتدرب كعملية حركة أو تغيير، إذ يسلّط الضوء بشكل صحيح على حقيقة أنه موجه نحو غاية خارجية في حد ذاته، بدلاً من المصلحة الخاصة. وعلى خلاف الواقع، الذي يكتمل في كل لحظة، فإن عملية التغيير لا تكتمل إلا عند بلوغها نقطة النهاية.

وعليه، يصف أرسطو خيارين من التصرّف بفضيلة. وهناك عمل جدير بالثناء من المحكمة، وهناك نشاط جدير بالثناء من جانب المتعلّم الذي يسعى بنشاط نحو الاتصاف بالفضيلة بالمعنى الأول. بيد أن النقطة محل الاهتمام هي أن فضيلة الخبير، وإن كانت تأتي في وقت لاحق تمثّل مصدر المعيارية للمتعلم. إذ يحاول المتدرب أن يرى (يفكر ويشعر ويقدّر) كما يفعل معلمه الفاضل. وإذا نجح، ينتهي به الأمر في موضع يختار به الأفعال الفاضلة لمصلحتهم. ولن يستصوب النظر إلى هذه الأعمال على أنها «نتاج» للأعمال التي قام بها في فترة تدريبه، على الرغم من أنه عند تراجعه، لن يتمكن من التصرف بهذه الطريقة. وكمتدرب، لم يكن في موضع يتيح له اختيار أي شيء لمصلحته الخاصة، أو التصرف انطلاقًا من شخصية

متبلورة. إذا أراد، في نهاية المطاف، التصرف بفضيلة كاملة، فإن تلك الأفعال ليست (معياريًا) مشتقة من فضيلة المتدرب؛ بل على العكس. كما تكون أفعال المتدرب تقريبية لما سيحدث لاحقًا. ومفتاح حل أرسطو للمفارقة الذي افتتح به الفصل الرابع من كتابه يرجّح أن الذات السابقة مؤقتًا يمكن أن تكون لاحقة بشكل معياري أي وراثية. تجسّد إرادة الذات السابقة ذلك الشكل الخاص من التغيير الذاتي المكتسب عبر التعليم.

وإذا كان هذا صحيحًا، فلن يتوقع المرء رؤية أي شيء يتمخض عن حقيقة حل أرسطو للمفارقة، عبر التمييز بين شكلين من أشكال التصرف الفاضل، بدلًا عن التمييز بين شكلين من أشكال الفضيلة. فبالنظر إلى أن الحل يتطلب التمييز بين إرادة المتدرب والمدرب، كما أن هذه الإرادة تظهر في كل من الفعل والشخصية، كما يتبدى لنا قدرته في فعل ذلك في المجال الأخير بدلاً من الأول، ما يعني أنه كان بإمكانه أن يفسر الفرق الأخلاقي بين المتدرب والخبير، بتمييز الفضيلة الجزئية للأول عن الفضيلة الكاملة للأخير. إذن، هناك نقطة مؤيدة لتفسيري، تقول: إن الطريقة البديلة الأخيرة لصياغة الفارق، تبدو بمنزلة الرد على المفارقة ذاتها، في كتاب أرسطو الميتافيزيقيا الفصل الثامن:

«ولهذا السبب يستحيل أن يكون المرء معماريًا إذا لم يبن شيئًا، أو عازفًا جيداً إذا لم يتدرب قط؛ فبالنسبة للذي يعزف فهو يتعلم العزف من خلال الممارسة، وجميع العازفين غيره يفعلون الشيء ذاته. ومن هنا نشأت المنازعة السفسطائية، القائلة إن من يفتقد العلم يفعل ما هو موضوع العلم. ولكن، وحسب ما سيحدث فلابد أن يتكون جزءٌ ما، وذلك الجزء يتغير بشكل عام، إذ لابد أن يكون جزء ما قد تغير (وهذا مبين في أطروحة الحركة)، لذا يمتلك المتعلم على ما يبدو شيئاً من العلم. بيد أنه من الجلي أيضا أن الواقع هو في هذا المعنى أيضًا، حسب ترتيب نشوء العلم والوقت، قبل

الفاعلية».

في الفقرة أعلاه، كما في الاقتباسات المذكورة من كتابه الأخلاق النيقوماخية، ينشد أرسطو استيعاب الادعاء القائل: إن الفرد، على سبيل المثال، يتعلم البناء عن طريق البناء. وبهذا يستوضح مفارقة، كيف يمكن لشخص أن يتعلم عندما يكون جاهلًا. وهذه مجرد طريقة أخرى للقول: إن مبدأ اكتساب الفضيلة يتعارض مع مبدأ تفعيل الفضيلة؛ فكيف يمكن لأحد أن يشارك في نشاط ما دون أن يمتلك التصرف؟ إن إجابة أرسطو هنا لا تتلخص في الإشارة إلى طريقتين للقيام بالنشاط، بل في الإشارة إلى طريقتين لحيازة التصرف. إن المتدرب يمتلك مثالاً جزئياً مخففاً للتصرف (شيئاً من العلم)، وهي الطريقة التي تتيح له أن يأخذ حيازة العلم كاملةً هدفاً له. وخلافًا لذلك، فإن فضيلة الخبير (المدرّب) لا تحتاج إلى توجيه ذاتها بالإشارة إلى حالة متوقعة كاملة من نفسها. وعليه، فإن فضيلة المتدرب هي «قيد التنفيذ»، في حين أن فضيلة الخبير قد بلغت مرحلة التغيير الكامل. وقد عرضت الطموح كطريقة لوصف حالة التواجد في حركة أخلاقية حتى النهاية.

ولعلّ من الواضح أن مشروع تفسير رواية أرسطو للأخلاقيات يتفيد من الحل الطموح لمعضلة غالين ستراسون. فقد وجدنا قاعدة وسطاً بين التفسير الذي ينكر مبدأ اكتساب الفضيلة، والتفسير الذي ينكر مبدأ تنشيط الفضيلة؛ وفعلنا ذلك بالإبحار في الدرب ذاته الذي اعتدنا السير به، فاديًا للمرور من عند سيلا[121] غالين ستراوسون وشاربديس[122] الذي يعاني من سبات أخلاقي. وعند إنكار مبدأ اكتساب الفضيلة، يؤدي تفسير الجانب الخارجي إلى انقطاع بين الشخص الفاضل والمتدرب. كما يتبدى أن الأخير ينشأ عشوائيا من الأول، منتهكًا شرط استمرارية معضلة ستراسون. وجهة نظر خوسيه خيمنيز تتجنب هذا الاضطراب في الاستمرارية على حساب إنكار التغيير الحقيقي بين الشخصيتين، منتهكة شرط الحداثة.

وكنت قد ذكرت، ردًا على غالين ستراسون، أن الأنانية الحقيقية ممكنة، لأننا يمكن أن نستخدم وعينا الخفي أو المترابط بالقيمة لنتواصل مع القيمة التي نرى أنها بعد ذلك، وجّهت العملية طوال الوقت. وهذا هو الاحتمال ذاته الذي يشير إليه أرسطو فيما يبدو، في حله لمفارقة المذكورة في كتابيه الأخلاق النيقوماخية والميتافيزقا. ولا يقول أرسطو إن القرار يتعلق بإنكار حقيقة مبدأ اكتساب الفضيلة أو مبدأ تفعيل تنشيط الفضيلة. إن تحليل الطموح يضعنا في وضع تفسيري أفضل بإبراز كيف لنا توجيه المبدأين بعيدًا عن بعضهما البعض. ويبين لنا أيضًا لماذا لا يكون مبدأ تفعيل الفضيلة متسقًا مع مبدأ الفضيلة، أو مبدأ التفضيل في نهاية المطاف، وذلك من خلال انتقاء التباس في مصطلح «الفضيلة» أو التباس في مصطلح «الفعل الفاضل».

## ثانيًا - الطموح مقابل النشاط الجدلي

يصف تالبوت بروير في كتابه استعادة الأخلاق (The Retrieval of Ethics) مجموعة من الأنشطة يطلق عليها الأنشطة الجدلية:

«تتسم بعض هذه الأنشطة بطابع يكشف النقاب عن الذات، بمعنى أن كل مشاركة متتالية تفضي إلى امتداد إضافي لفهم السلع الداخلية للنشاط، ومن ثم يمكن اعتباره مشاركة مناسبة فيه. إذا كانت السلع التأسيسية للنشاط معقدة ومراوغة بدرجة كافية، فيمكن تكرار هذه العملية الجدلية إلى أجل غير مسمى، حيث ينتج عن كل مشاركة متتالية فهمٌ أوضح للشكل المناسب للنشاط، ويمهد الطريق لمشاركة أكثر ملاءمة ومن ثم أكثر كشفًا فيه». (ص 37)

ومن بين هذه النشاطات: تربية طفل، وإجراء محادثة، تقدير الموسيقى. وما يميز النشاط الجدلي هو أنه «لا يمكن فهم قيمته بوضوح تام منذ البداية، بل يجب توضيحه تدريجياً عن طريق المشاركة في النشاط نفسه». (ص39)

في نهاية المطاف يرى تالبوت بروير أن مجموعة الأنشطة الجدلية مترابطة (تقريبًا) مع مجموعة الأنشطة ذات القيمة الجوهرية: «يبدو من المشكوك فيه اعتبار النشاط ذا قيمة جوهرية للبشر إذا كان بسيطًا وشفافًا بما فيه الكفاية بحيث يتمكن الممارسون من التوصل إلى فهم كامل ومستقر انعكاسيًا، لأعلى إمكانياته وقيمتها». إذ يرى أنه حتى يتمكن المرء من محاسبة هذه الأنشطة على أنها موحدة بمرور الوقت، بدلًا من مجرد اختراقها إلى امتدادات منقطعة الارتباط، فإنه يحتاج إلى التخلي عن عدد من الافتراضات التأسيسية في نظرية الفعل، وعلى وجه التحديد: أن الرغبات هي مواقف اقتراحية، وأنها تهدف إلى تحقيق الاقتراح المحدد في ذلك المحتوى، وأنه يمكن ربطها بالمعتقدات لتقديم تفسير منطقي للفعل. يسمي بروير هذه المجموعة من الافتراضات «بالافتتاحية»، ويخصص جزءاً كبيراً من كتابه لإظهار أن الأنشطة الديالكتيكية (الجدلية)، و«الرغبات الديالكتيكية» المميزة، التي تحفز الفرد على الانخراط في تلك الأنشطة، تتطلب مفهومًا غير افتراضي للرغبة.

إن لغة بروير في وصف تصور الفرد لقيمه وطبيعة النشاط الجدلي، سواءً كان جزئيًا أو غير واضح أو خفي، تبدو بشكل ملحوظ مثل اللغة التي كنت أستخدمها لوصف الطموح في الفصول أعلاه. وبالمثل، فإن إصراره على فهم الأنشطة الجدلية على أنها تمتد عبر الزمن، بدلًا من اختراقها إلى سلسلة من الإجراءات غير المترابطة قد يذكّر القارئ بإحدى الحجج الواردة في الفصل الثاني، وهي الحجة القائلة: أن ثمة حاجة للأسباب التوقعية، لإدراك أُلفة مشروع الطموح. كما أنني لا أقترح تقييم الأطروحات الجريئة الرئيسية في كتاب تالبوت بروير الثري، بيد أنني أريد قول: لماذا لا تكون الظواهر التي يصفها كما يراها، طموحة ولا تثير المفارقات التي تصاحب الظواهر الطموحة؟ إضافةً إلى ذلك، لا أحسب أن الاعتراف بظاهرة الطموح، لوحدها، يتطلب منا التخلي عن النظرية النسبية[123].

النشاط الجدلي لا يمكن أن يؤدي العمل فمن منظوري أن الطموح يفعل، والطموح لا يمكن أن يفعل العمل في نظرية بروير النشاط الجدلي يفعل. لا يمكن للنشاط الجدلي أن يحل محل الطموح في نظريتي، كما لا يمكن للطموح أن يحل محل النشاط الجدلي في نظرية تالبوت بروير.

يدور الاختلاف الجوهري عن المقصود على وجه التحديد بفكرة الإدراك الجزئي أو غير الكامل للقيمة. واسمحوا لي أن أميز بين طريقتين يمكن من خلالهما تحديد ارتقاء بعض الأفراد أو لا مع معيارٍ ما. الطريقة الأولى: النقصان، والثانية: عدم الملائمة. إذ ثمة شيء منقوص عندما يكون هناك تقدير لا يماثل المعيار. وبالنسبة إلى افتراض وجود ما يقارب المعيار، يمكننا في كثير من الأحيان أن نتصور معيارًا أفضل أو أكثر اكتمالا. بيد أن النقصان عيب أكثر خطورة بكثير. وإذا كان هناك شيء غير كاف، فإنه ليس جيدًا بما فيه الكفاية، بمعنى أنه يحتاج إلى الإصلاح. لذا لا تمثّل طاولة المطبخ المتّسخة أي مشكلة على الإطلاق؛ إذ لا توجد طاولة خالية تمامًا من الأوساخ أو البكتيريا، ولكنها مشكلة إذا كانت الطاولة لم تُنظَّف بشكلٍ كامل. لم يضع بربور هذا التمييز، ولكن وجهة نظره تشير إلى عدم إدراك الفرد للقيمة كل الإدراك، مما يعني إن إدراكه منقوص. بيد أن الشخصية الطموحة -كما أراها- هي شخص يدرك ما يفعل، ويعرف أيضًا أن إدراكه منقوص.

دعوني أبين لماذا أنسب وجهة النظر الأولى إلى تالبوت بروير، ولماذا يقوم الأخير بدور مهم في نظريتي الخاصة. إن وصف بروير لبعض الأنشطة أو الرغبة على أنها جدلية لا يقتصر على الأفراد في مرحلة مبكرة من التطور؛ إذ يدرك أن مجموعة الأنشطة ذات الصلة، التي تعني أن الأنشطة ذات القيمة الجوهرية، هي أنشطة جدلية حتى بالنسبة للخبير. لذا حتى الممارس المخضرم، على سبيل المثال الراقص، لن يدرك قيمة الرقص، أونشاط الرقص كما يقول بروير.

كما يتتبّع بروير مفهوم الرغبة الجدلية في وصف الرغبة في الاتحاد مع الخالق، للقديس غريغوريوس أسقف نيصص، وأوغسطين وتوما (وكذلك الصوفيون المسيحيون اللاحقون). اللانهائية الناتجة عن استحالة شيء ما مثل «إشباع شهية المرء لله»، تكتب في طبيعة النشاط باعتبارها جدلية. لن يترتب على هذه الصورة بالضرورة أن المسافة من الإنجاز، تشير إلى الحالة على أنها غير كاملة، مقابل غير كافية، فقد يعتقد المرء أن الحياة البشرية كلها تتميز بفشل عميق في الاتصال بأي قيمة حقيقية. ولكن هذا ليس رأي بروير. إذ ذكر في كتابه كيف تكون هذه الأنشطة ممتعة بشكل مميز، مستفيداً من تصور أرسطو للمتعة باعتبارها نشاطاً نشطاً مكتملاً في كل لحظة. وعليه، يرى أن عدم الإدراك «الكامل» يتوافق مع الإدراك الكافي أو الجيد بالقدر الكافي للقيمة. ومن الواضح أن بروير ينخرط في هذه الأنشطة لمصلحته الخاصة، وأننا بذلك نجدها مصادر مجزية للمعنى عوضًا عن التذكير المؤلم بعيوبنا.

وعلى خلاف ذلك، فإن الشخصية الطموحة تدرك مدى افتقارها إلى بعض القيمة. إذ إنها غير قادرة على المشاركة في النشاط ذي الصلة من أجل مصلحتها بالذات، وذلك لأنها لا تقدر قيمها بالطريقة التي يتعين عليها القيام بها حتى اللحظة، كما أنها تستطيع رؤية أن إدراكها للقيمة غير كاف، لكنها مدفوعة نحو تغيير ذاتها إلى شخص لديه تصوّر أفضل. ومن ثم فإن مطلب معلمة الموسيقى المتناقض في استجابة الطالبة المثالية في فصلها، باعتبارها طالبة طموحة تدرك القيمة الموسيقية بقدرٍ لم تتوصل إليه بعد. وكنّا قد استفدنا من شكل الاستجابة هذا باعتباره شكلًا تدريجيّاً، حيث يحرّك الفاعل من خلال تمثيل تقريبي للقيمة، ولكنه غير كافٍ بشكل معترف به، بديلاً للقيمة الحقيقية التي يأمل المرء في تحقيقها. وخلافا لنشاط بروير الجدلي، فإن النشاط الطموح لا يحدث لمصلحة الفرد الخاصة. وكما رأينا في مناقشتنا لأرسطو، فإن

نشاط الطموح يهدف بشكل خاص إلى تغيير الذات؛ تدرس الطالبة الموسيقى حتى تغدو شخصًا مختلفاً، أي شخص يقدّر الموسيقى حق قدرها. وعلى النقيض من الطموح، فإن النشاط الجدلي ليس وسيلة لخلق الذات؛ ولذات السبب، لا تظهر معضلة غالين ستراسون بوصفها تحديًا لتالبوت بروير[124].

كما يؤكد بروير أن الرغبة الجدلية لا يمكن التعبير عنها في شكل اقتراح يصف حالة الأمور التي يجب إحداثها، بينما رغبة الطموح يمكن أن تكون. إذ تمكن صاحبها من الوصول إلى تحقيق الحالة التي يكون فيها شخص يقدّر، على سبيل المثال، الموسيقى. ويكتفي بهذه الرغبة ليكون مشروع الطموح منسجماً بالكامل، منذ بدايته وحتى يصبح الشخص المعني. وبطبيعة الحال، إذا كان بروير محقاً فلابد أن يدرك نشاط (التقدير التام) للموسيقى، باعتباره هدفاً للرغبة غير الطموحة، فإن الشيء ذاته سينطبق على الرغبة الطموحة. إذ يتطفل تحليلها على تحليل رغبات الشخص في الحالة الكاملة. ومن منظوري الخاص أرى أن نظرية الطموح، محسوبةً لوحدها، لا تعطينا سببًا لمقاومة نظرية النسبية. كما أنها محايدة فيما يتعلق بمسألة ما إذا كانت الأنشطة المنجزة، كما يفترض بروير، تشكل عنصرًا من عناصر الكمال اللانهائي.

## ثالثًا: الرغبة مقابل الطموح

وقد قيل لي: إن معظم التغيرات القيمية التي نختبرها لا تتبلور من أجل ذواتنا[125]، على سبيل المثال، متذوق الطعام، محب الأوبرا وغيرهم، بل من مجرد الانفتاح على القيمة. لنقارن حالة طالبة الدراسات العليا، التي تختار دروسها بهدف ترسيخ ذاتها في أكاديمية ناجحة، مع أخرى مدفوعة بالاهتمام والعاطفة، لتأخذ فصولًا لا تتماشى بالضرورة مع أي برنامج دراسي مرتب مسبقًا. هذه القصة يمكن أن تُروى بطرق متعدّدة، لكن ليس أصحاب النزعة

الرومانسية فقط، هم من يتوقعون احتمالية أن يتفوق الطالب الثاني على الأول أكاديميًا. وقد تجتهد الطالبة الأولى اجتهادًا منقطع النظير، وقد يؤدي هذا إلى التحذير من «الإسراف في الطموح» خشية أن تقود الشخصية الطموحة ذاتها إلى مسار ضيق للغاية، على أساس مفهوم خامل للقيمة، التي تسعى خلفها. هل توجّه إلينا نصائح في بعض الأحيان تدعونا للتطور بشكل طبيعي ببساطة، عن طريق الانفتاح على القيمة كما تقدّم نفسها؟

تجمع المساعي الطموحة بين الملكية المتمثلة في أن تكون ضخمة الحجم (ونحن نقارن بين المساعي التحولية الصغيرة والكبيرة الحجم، أعلاه) وبين الملكية المتمثلة في أن تكون موجهة نحو التغيير في الذات. إن التنمية الذاتية تتداخل مع الطموح على الجبهة الأخيرة؛ فعندما ننمّي ذواتنا، فإننا نشارك في ملاحقة ذاتية التوجيه، لكنها صغيرة الحجم. وبما أن الثقافة الذاتية تفترض مسبقا أولوية الذات السابقة، فإنها لا يمكن أن تحدث تغيرات كبيرة، مثل انعكاس ما يسميه أولمان- مارغاليت «القيم الأساسية» للمرء. وسيكون من المفيد في هذه المرحلة أن نقارن بين الطموح ونوع السعي واسع النطاق، لكنه غير موجه نحو إحداث تغيير في الذات. وهذه هي الحالات التي يهدف فيها الفرد، عادةً على مدى سنوات طويلة، إلى تحقيق شيء بالغ الصعوبة والأهمية. وعلى الرغم من ذلك، فإن السعي ليس تجربة تعلم، فيما يتصل بالقيمة، فهي تدخل في هذه التجربة وهي تعرف لماذا تفعل ما تفعل. وكما أشير أعلاه، سأستخدم كلمة «طموح» لوصف هذا الفرد. إذ إن سلوكه الطموح موجه نحو شكل من أشكال النجاح تكون قيمته قادرة بالكامل على استيعابه قبل تحقيقه. ومن ثم، فإن الطموح موجه بشكل مميز، إلى تلك السلع (الثروة والسلطة والشهرة) التي يمكن تقديرها جيدًا حتى عند من لا يمتلكها.

وكثيرًا ما يكون الطموح مفيدًا؛ كالباحثة التي لديها طموح في علاج

بعض الأمراض، التي تشكل نعمة للبشرية إن نجحت، وكذلك السياسي الذي يهدف إلى تخفيف العلل الاجتماعية، أو المخترع الذي يكتشف طرقاً تجعل الحياة أسهل للجميع. ولكن لأن الطموح يستهلك الكثير من جهود الفرد ولا يوسع آفاقه القيمية، فقد حصره فيما قد يكون تقديرًا فقيرًا للقيمة. ويقل هذا الخطر إذا لم يستولِ الطموح على مساحة الرغبة بالكامل. فمن المهم الاعتراف بأن شخصا ما قد يكون له طموح ورغبة في المجال ذاته، تمامًا كما قد يهدف شخص ما في الوقت نفسه، إلى تنمية ذاته وطموحه على حد سواء. وبقدر طموح الفرد، فإنه يسعى إلى تحقيق القيم التي أصبحت في متناول يديه بالفعل؛ ولكنه قد يطمح في الوقت ذاته إلى أن يكون على اتصال أفضل بهذه القيم نفسها. وكما يتبدى أن الإنجازات العظيمة في تاريخ البشرية كانت طموحة ومرغوبة في معظمها. ومع ذلك، من الممكن أن تنتقد شخصًا ما، لأنه اقترب وهو يسعى، مع الكثير من الرغبة، وطموح ضئيل للغاية. هذا في اعتقادي يوضحه مثال الطالبين اللذين على وشك التخرج.

إن مشكلة الطالبة «المجتهدة» إذا اعتبرناها مشكلة، لا تكمن في طموحها مقابل الانفتاح الذهني، ولكن لديها رغبة عارمة مقابل الطموح. لذا تحاول النجاح بدلًا من محاولة التعلّم. لا ينبغي أن يتناقض الطموح مع الانفتاح على القيمة؛ بل الطموح هو الانفتاح على القيمة. وهذا يعني أنه لا يوجد شيء اسمه الانفتاح العام على القيمة، لا يتخذ شكل السعي الملموس للقيمة. فما الذي سيتألف منه هذا الانفتاح عمليًا؟ ينطوي الانفتاح على قيمة الشعر، على التصرف بشكل مختلف عما قد يفعله المرء من أجل الانفتاح على قيمة اليوغا[126]. إذا كان للانفتاح أن يكون موقفًا عمليًا حقًا، فيجب أن يكون على الأقل متعلقًا بقيمته إلى حد ما. يجب أن تكون هناك (مجموعة) من القيم التي يحاول المرء، إذا جاز التعبير تقديرها أو عدم تقديرها.

يمكن للفرد السعي نحو التحرر من قيمه، بدلًا عن اكتساب قيمة ما، لذا كان جيل والدي أول من يواجه بشكل جماعي مهمة مراجعة معاييرهم الجنسية، في مواجهة الشذوذ الجنسي بين أطفالهم، أو بين أصدقاء أطفالهم. إذ كانوا يطمحون بالتخلص من القيم التي تملي عليهم مواقفهم، التي يجدونها غير متوافقة مع الحب الذي يشعرون به لهؤلاء الأطفال. ويرجع ذلك جزئياً إلى إدراك أن للمثلية الجنسية مكانة مختلفة جدًا في ثقافتنا اليوم، عمّا كانت عليه قبل 30 عامًا[127].

ونحن إذ ندعو إلى الانفتاح فيما يتعلق بالأخلاق الجنسية أو أي شيء آخر، لا نطلب من الناس تغيير هويتهم على الفور، ولا أن يفعلوا ذلك بمفردهم. إن الدعوة إلى الانفتاح هي دعوة لمحاولة الشعور بالخلل في تقييم المرء، أمّا الفشل في تقدير قيمة شيء ما، أو الخطأ في تقدير قيمة شيء لا قيمةً له في الواقع. يتبدى لنا أيضًا أن الدعوة إلى الانفتاح تتضمن قبول الذات لتتشكّل من قبل الآخرين، الاستماع والحضور وتقديم الذات إلى حكم أولئك الذين يتمتعون بإدراك أفضل من الذي لديهم. وهذا هو الشكل الذي تبدو عليه المراحل الأولى من الطموح؛ وجود القليل من الاهتمام، والتحرك للنظر إلى أبعد من ذلك، والشعور بأن الأفكار المسبقة والافتراضات قد لا تكون صحيحة أو أن المرء لم يوفر المساحة الكافية لشيء ما، ولديه شعور بأن هناك آخرين لديهم تصوّر أفضل في المجال المعني. وكما لاحظت عدة مرات، فإن الطموح يعتمد على الآخرين في نوع مميز من المساعدة. وفي حين أن الشخص الطموح قد يتلقى مساعدة من الآخرين في تحقيق هدفه، فإنه يحتاج إلى الآخرين لمساعدته في مشروع تحقيق هدفه. وبطبيعة الحال، قد يكون الشخص الطموح جاهلًا بهدفه أيضًا؛ فقد لا يعرف كيف يكتسب وسيلة معينة لتحقيق غايته، أو كيف يجتاز بعض العقبات التي تحول دون النجاح. بيد أن جهل الشخص الطموح تحدّده معرفته،

فهو يعرف لماذا يريد هذه الوسيلة، ولماذا يريد أن يتجاوز هذه العقبة.

## رابعًا: مسؤولية الذات: تفسير متفاوت[128]

إن الشخص البالغ مسؤول، بدرجة متفاوتة، عن الشخص الذي يتحول إليه. إذ يلعب دورًا حاسمًا في تشكيل مصالحه، وخصوصياته، ومسؤوليته الأخلاقية. كما تساهم العوامل الوراثية، والأبوة، والعديد من الأنواع المختلفة من العوامل البيئية، في بعض الحالات أكثر من غيرها. إذا تحولتم إلى أشخاصٍ خطرين على المجتمع، بعد أن تحملتم تربية قاسية بشكل غير عادي، وأنا تحولت لذلك بينما نشأت وسط محيط طبيعي، ولدي فائدة من كل ميزة، لذا أستحق اللوم أكثر مما تستحقه، لأنك تحوّلت إلى هذا النوع من الأشخاص.

تشير هذه البديهيات المنطقية إلى وجود مؤهلات، مسؤولية الشخص عن تحوّلاته. نحن نتحمل المسؤولية ليس فقط عمّا نفعل (أو نفكر أو نشعر به)، ولكن أيضًا لكوننا نفعل (أو نفكر أو نشعر) بهذه الأشياء. النوع الثاني من المسؤولية هو المسؤولية عن الحالة المعرفية والعاطفية والتحفيزية والتقييمية المستمرة[129]. «كان بمقدورك أن تنجح!» وكذلك عندما نأخذ الامتياز أو الشدائد في الحسبان، عندما ننظر إلى تقدمنا «وصف التحديات التي نواجها».

ويؤيد تفسير الطموح هذه البديهيات المختلفة. فبحسب التفسير، أنا مسؤول عن القيم التي اكتسبتها. وبما أن الطموح ينطوي أساسًا على إسهام البيئة، فإن هذه المسؤولية ستكون مسألة تقدير، النظر في القياس. طفلان يعزفان المقطوعة الصعبة ذاتها. يعزفانها بشكلٍ جيد، بكل من الدقة الفنية والحساسية الموسيقية. الأول لديه موهبة طبيعية، وأم تعمل مدرسة بيانو، ترشده في كل لحظة من ممارسته، كما يتمتع أيضًا بوقت فراغ كبير،

لكنه أقل موهبة بطبيعة الحال، وعليه أن يجتهد ويقسّم وقته بين الأعمال المنزلية والمدرسية. وسنكون أكثر إعجابًا بإنجاز الطالب الثاني من الأول؛ بالمقارنة معه، يبدو أن الطفل الأول كان لديه الكثير من العمل المنجز من آخرين، كما ورث جينات الجودة، وعدة امتيازات. ويستحق كلا الطفلين الثناء على تطويرهما القدرة على إنتاج مثل هذا الأداء، ولكن يستحق أحدهما الثناء أكثر من الآخر.

وفي السياق ذاته، أود القول: إنني مسؤول عن إنجازاتي إلى الحد الذي يمثله عملي الطموح في شرح وصولي إلى نقطة النهاية. لقد تحوّلت بطريقة ما من خلال الطموح، فعندما يكون طموحي أكون، وعبر هذا، يتّضح بشكل كبير التفسير السببي لكوني على هذا النحو. فكلما زادت أشكالها، زادت مسؤوليتي. لكن هذا ليس بتفسيرٍ كامل؛ لأنه يصف الشرط الكافي لتحمل مسؤوليتك عن حالتك الحالية فقط. أو يصف بالأحرى حالة كافية وضرورية لتحمّل المسؤولية عن أن تكون في حالة جيدة. أعتقد أننا بحاجة إلى سرد مختلف للمسؤولية عن الظروف السيئة، أي الظروف القسرية التي تحول دون النجاح. ولا يمكنني أن أقدم هنا سردًا كاملًا عن سبب هذه الحالة، أو ما ينبغي أن يكون عليه التفسير. ولكنني أجد أن هذه المسألة تستحق المعالجة في هذا السياق، ولو بطريقة ذكية واعدة.

قد يبدو أن التفسير المعروض هنا يمكن أن يمتد بسهولة إلى الحالات السيئة؛ فأنت المسؤول عن شخصيتك الجيدة إذا وصلت إلى هناك من خلال الطموح، وأنت المسؤول عن شخصيتك السيئة إذا وصلت إلى هناك من خلال الطموح كذلك. ولكن هناك بعض الأسباب لأعتقد بعدم نجاح هذا. المشكلة الأولى لحالة فرد كسول، لم تحاول غيل البتة تقدير أي قيمة غير الراحة التي منحتها تربيتُها المميزة فرصةَ الوصول إليها بسهولة، على الرغم من الحظ الوافر من (المواهب الطبيعية والآباء المحبين، وما سوى ذلك). ويبدو أن حالة غيل فقيرة القيمة هي حالتها الخاصة، بمعنى أنها مسؤولة عن

كونها (سيئة). لكنها لم تطمح أن تكون كما هي. والواقع أن مشكلتها تتلخص في أنها لم تكن طموحةً بأي حال من الأحوال، فمشكلتها تتلخص في الرضى عن الذات.

وأقترح أن نستوعب مسؤولية غيل عن حالتها، من خلال التذرع باحتمال فشل شخص ما، في تحقيق طموحاتها. وفي واقع الأمر يمكن إنحاء اللائمة على رضاها الذاتي الشديد. وبوسعنا أن نستخدم العوامل البيئية للتمييز (أكثر) بين الفشل عند المذنب في الطموح، إلى الفشل عند غير المذنب (أو أقل) بالطريقة التي نقوم بها في حالات الشخص المدين، مع ما يقتضيه اختلاف الحال. فكون المرء في الطريق إلى حالة إيجابية تيسرها الامتيازات والجينات والحظ السعيد، يجعل المرء أقل مسؤولية عن النجاح من الشخص الذي كان عليه أن يكافح. وفي حالة الفشل، مثلًا، في تنمية مواهب الشخص، يمكننا أن نقول بالمثل: إن العامل لا يحتمل مسؤولية فشله في تطوير ذاته، إذا كانت هناك عقبات كبيرة تعيق وصوله لأهدافه. بيد أن (غيل) تمثّل حالة تناقض، إذ تمثّل فرداً لا يعود إخفاقه في الطموح إلى بيئته، بل يُنسب إليه مباشرة. وهكذا يمكننا أن نرى جانب المسؤولية عن الشخصية السيئة، سبيلاً لما يمكن أن ندعوه بالجرم السافر. ويشير ذلك إلى عدم التناسق بين القضية السيئة والقضية الجيدة فعلًا؛ فعلى الجانب الجيد، لا توجد سوى المسؤولية التبعية، بينما على الجانب السيئ، يبدو أن هناك مسؤولية تبعية، وتجاهلٌ على حد سواء. ومع ذلك أعتقد أن عدم التماثل أعمق.

لعلي أتساءل كيف لنا أن نرى المسؤوليةَ التبعيةَ سيئةً؟ فبالنظر إلى الطموح كحالة مقصودة، فلا أحد -باستثناء الشيطان ربما- يطمح أن يكون سيئًا[130]. لنفترض أن أمامنا رجل عصابات شريراً وقاسيَ القلب. سينكر بطبيعة الحال أن طموحه قاده إلى أيٍ من هذه الأشياء. هل نستطيع أن نحمّله المسؤولية عن الحالة التي انتهى

به المطاف إليها (آفة عامة)، وإذا انتهى به الأمر إلى أن يكون على هذا النحو نتيجة لطموحه، بأن يصبح شخصًا مختلفاً (موظف عام على سبيل المثال)؟ ولعل ذلك سيكون بمثابة تقديم شكل مبهم من خلق الذات. فلن يكون بمقدورنا استيعاب المسؤولية التبعية بوصفها سيئة، استنادًا إلى نموذج المسؤولية التبعية عن كونها جيدة. إنه لأمر مهم، بالنسبة لمنظورنا عن عملية الطموح بوصفها عملية مكافئة، أن الخير الذي يحققه المرء هو الخير الذي كان وفقًا (للتوقعات). خلاف ذلك، لا يخلق المرء الذات التي يصبح عليها.

ولا نستطيع القول: إن الدكتاتور مسؤول عن تحوّله لشخصٍ سيئ، لأنه أصبح كذلك عندما كان يطمح في (التحوّل إلى شخصٍ جيد). ثمة حالات تتناسب وهذه الصيغة، حيث لا نريد تحميل الفرد المسؤولية. على سبيل المثال، لنفترض أنه نتيجة لطموحاتي الناجحة في التحول لعازف بيانو رائع، فإن كل شخص في مدرستي الموسيقية كان سيكرهني لتفوقي عليه. أصبحت مكروهًا من الجميع نتيجة الطموح، لكنني لم أطمح ليكرهني الجميع. ولا يبدو أنني مسؤول عن كراهية الجميع لي. نريد أن نميز الدكتاتور الشرير عن شخص حالته السيئة هي مجرد أثر جانبي لطموحه. ثمة أسباب إذن تدعو إلى الاعتقاد بطموح الشخص نحو حال ما، عندما يكون واقعًا بها، مهما كان ذلك غير مباشر أو مبهماً، في مضمون حالته العقلية الطموحة (الرغبات، والمعتقدات، والمشاعر، وما إلى ذلك).

إذا كان هذا هو الحال، فبموجب ماذا يكون الشخص مسؤولًا عن تحوّله لديكتاتور شرير؟ أود أن أقترح، في مواجهة صعوبة بناء تفسير إلزامي لهذه المسؤولية، أن خطأ مثل خطأ غيل الكسولة، يسمى خطأ إغفال. ويمكن للشخص الشرير أن يطمح أو لا يطمح، في التحول لشخصٍ صالح. فقد كان لديه اتّصال كاف بموارد الصلاح، خلال طفولته المبكرة، التي يمكن أن ينبع منها مثل هذا الطموح. ولا أقول إن أفعاله تشكل إغفالات بالطبع، ولكن من

الممكن أن تكون مسؤولاً عن كونك ذلك النوع من الأشخاص، الذين قد يرتكبون هذه الأنواع من الأفعال، بحكم إغفالهم أو بلادتهم.

وإذا كان تفسير المسؤولية هذا عن الذات صحيحًا، فإن التفاوت الذي تطرحه تفسيرات الطموح للمسؤولية الأخلاقية، في واقع الأمر، تفاوت عميق. فبحسب هذا نحن مسؤولون كل المسؤولية عن الطرق الجيدة التي نطمح بها أن نكون جيدين، والأساليب السيئة التي تفضي بنا للتحوّل للأسوأ. وعلى هذا الأساس، فإن تحليل الحالات السيئة سيكون مشتقًا من الناحية المفاهيمية من الحالات الجيدة.

## خامسًا: رجل العصابة الطموح

هل نكون محقين عندما نقول: أن ليس هناك من يطمح بالتحوّل لشخص سيئ؟ لنفترض أن س رجل عصابات يتدرب. يبدو أن وصف «رجل عصابات» في حد ذاته يجعل الشخص جديراً باللوم في نظرنا، وفي الوقت ذاته هو وصف للطريقة التي يطمح بها ذلك الشخص أن يكون. كما يمكن تصوّر أن شخصاً ما قد يحاول أن يصبح رجل عصابات تحت هذا الوصف نفسه. هل يمكن لشخص أن يطمح بالتحول لرجل عصابات؟ لنتذكر طلاب الدراسات العليا، ولنبالغ في تقدير الاختلافات بينهما حتى يصبح المرء طموحاً إلى أقصى حد، والآخر راغبًا إلى أقصى حد. يختار الأول دوراته بالكامل بهدف إثارة إعجاب الأشخاص، الذين ستحمل ردود أفعالهم أهمية قصوى، تكتب عن الموضوع الأكثر شيوعًا، تملأ رسالتها بأنواع العبارات التي تتخيل أنها تجعل صوتها مثيرًا للإعجاب والتفكير الصائب، وما إلى ذلك. تختار الطالبة الأخرى المرشدين لأنها معجبة بعملهم، وتعتقد أنها ستتعلّم شيئًا منهم؛ اختيار موضوع أطروحتها جاء من اهتمامها وشغفها، إلخ.

قد يكون هؤلاء الطلاب رسوماً كاريكاتورية، ولكن الظاهرة التي

أعرضها مألوفة جداً لأي معلم. فتحويل الرغبة إلى طموح، أحد الأوصاف الوظيفية لأي منهم، ولكنه ينتمي بشكل خاص إلى أولئك الفلاسفة، الذين يحملون شعلة سقراط. ربما لم يحقق سقراط نجاحاً كبيراً كمعلم، على سبيل المثال مع ألسيبيادس، وثراسيماخوس، وكاليكليس، ولكن لا شك أنه كان يحاول تحويل خطواتهم السياسية الراغبة، إلى طموح تصاحبه فضيلة. الطموح يصنع متعلمين جيدين، لأنه ببساطة شديدة، يقودهم نحو اكتساب شيء ليتعلموه. وقد رأينا أن هذا الطموح يمّيزه ثبات القيمة على وجه التحديد. فالشخص الراغب، مثل الطموح، منخرط في الحصول على ما يريد، بدلًا من تعلّم ما يريد.

دعوني أعود إلى رجل العصابات تحت التدريب؛ قد يكون شخصية شعبية في الأدب أو في الأفلام (خاصة). تابعنا جميعنا أفلاماً بها شخص يعمل ليصبح رجل عصابات. ولكي نبين أيَّهم كان رجل عصابة طموح، يتعين علينا أن نتصور ما الاختلافات التي سندخلها في القصة، لكي نعيد سردها بوصفها قصة طموح لا أكثر. ويبدو لي أننا لا يمكن أن نفعل هذا. وخلافا لطلاب الدراسات العليا، لا يمكننا تصوّر اثنين من أفراد العصابات الشابين المتميزين بمسألة ما إذا كانا يطمحان أم أنها مجرد رغبة. قد نتخيل الموافقة على أحد هذين الشابين أكثر من الآخر، لكن هذا فقط لأننا نراه يطمح ليصبح شخصًا ما، على سبيل المثال، يساعد عائلته ويحظى ببعض الاحترام. وهذا الطموح يُعَدُّ طموحاً نحو شيء جيد.

في بدايات تدريبه قد لا يدرك رجل العصابات أنه في طور التحوّل لرجل عصابات؛ فهو يرى أنه بذلك سيحظى ببعض السمات الجيدة المذكورة أعلاه. إذ يريد أن يكون «تماما مثل والده» لكن هذا لأنه لا يعرف بعد ما يفعل والده. ولكن ماذا يفعل عندما يتعلم المعنى الحقيقي لـ «أجعل من ذلك الشخص عبرة لغيره» على سبيل المثال؟ وإذا رفض حياة الرعب هذه، هل نستطيع القول: إنه كان

يطمح نحو الخير؟ مع علمنا المسبق أن الدرب الذي يسلكه نحو طموح كهذا كان خاطئاً، وإذا استمر على هذا الدرب ليصبح رجل عصابات، فإن حالته لم تكن سوى حالة طموح سيئ. وكمثال، أستذكر كلمات هنري هيل، بطل فيلم (Goodfellas)[131]. يصف بها جاذبية حياة العصابات:

«بقدر ما تسعفني الذاكرة، أردت دائما أن أكون رجل عصابات. فبالنسبة لي، أن أكون رجل عصابات، أفضل لي من منصب رئيس الولايات المتحدة. حتى قبل أن أعمل بموقف سيارات الأجرة، لأول مرة، كعمل بعد المدرسة، كنت أعرف أنني أريد أن أكون جزءًا منهم. بالنسبة لي، لم يكونوا مثل الآخرين، لطالما نظرت لهم نظرة إعجاب. أعني، أنهم يفعلون كل ما يريدون. ركن أحدهم سيارته ذات مرة في موقف رُسمت عليه علامة ممنوع الوقوف، ولم يتجرأ أفراد الشرطة حتى على إعطائه مخالفة. كان ذلك في الصيف عندما لعبوا لعبة الورق طوال الليل».

لنُعِدْ صياغة الكلمات لتكون كلمات كاتب استغرق في ذكرياته. سأدعوه، «ستيفن»، تيمنًا بالكاتب ستيفن كينغ:

«وفي سيل متدفق من الذكريات، أتذكر أنني أردت دائما أن أكتب. بالنسبة لي، أن أكون كاتبًا كان أفضل من منصب رئيس الولايات المتحدة. حتى قبل أن أعمل لأول مرة في صحيفة متواضعة كوظيفة جزئية بعد المدرسة، كنت أعرف أنني أريد أن أكتب، ولاشيء سوى الكتابة. فأنا وبمنتهى البساطة أنتمي إلى هذا العالم»[132].

ويستخدم كلا المتحدثين لغة طموحة، واصفين رغبتهما في «أن يكونا شخصًا ما» ويتحررا من المعايير أو القيود الاجتماعية. ويعبّر كلاهما عن إعجابهما الكبير، بمجموعة يعدّانها قوية، ويريدان أن يكونا جزءا منها. ومع ذلك، فإننا نفسّرحالتهم تفسيرًا مختلفًا تمامًا.

ويصف الكاتب مرحلة مبكرة من عملية التعلم بشكل مقنع، وهي مرحلة أظهر فيها ما هو قادم. لا يكشف خطاب رجل العصابات عن مكنونات ذاته، بل يكشف لنا أنه محاصر في الخيال. كما أنه أبعد ما يكون عن الخطاب الذي يقدمه الكاتب، كنصائح للكتّاب الشباب: «الكتابة لا تتعلق بجني المال، أو الحصول على الشهرة، أو الارتقاء في السلّم الاجتماعي أو تكوين صداقات». بيد أن التحوّل لرجل عصابات يتمحور حول تلك الأشياء لا أكثر. ربما يصرُّ رجال العصابات في نهاية حياتهم على سعيهم الحثيث لنيل الاحترام ليس إلّا. ولكننا سوف نتخذ موقفاً معاديًا لمفهوم رجال العصابات عن «الاحترام»، وننكر أن له قيمة حقيقية، ومن ثم نحللها من حيث محاولات شركائه البقاء إلى جانبه، من أجل مصالحهم الذاتية. إذ إن رجل العصابات لا يكرّم، بل يُخشى جانبه.

عندما يتطلّع الشابان هنري وستيفن إلى قدوتهم من الناس، يجذبهم نوع من القوة. وإدراك ستيفن لهذه القوة لأمر طموح؛ ففي سعيه إلى تحقيق هذه القوة، يسعى أيضاً، في الوقت ذاته، إلى تحقيق قيمة تشكل إنذارًا له. إذ يتخطى ذاته، من الناحية التوقعية، على نحوٍ طموح. لكن هنري لا يتطلّع إلى مستقبل بعيد، إذ لا يوجد «هناك» حيث يحاول الذهاب. لنفترض أن هناك رجل عصابات مثل هنري، لكنه يقول: إن «كل ما أسعى إليه كرجل عصابات، هو المال والسلطة والنساء». لن يكون شخصًا مختلفًا عن هنري في واقع الأمر. والحق أن مثل هذا الشخص يصف ذاته بعبارات ساخرة، بينما يستخدم هنري لغة أكثر رومانسية، ليس لها أهمية أخلاقية تذكر. إذ لا يهم أن يتحدث هنري من حيث رغبته في أن يكون شخصًا أفضل؛ فالطبيعة المعيبة لهدفه تمنعه من اعتباره النظير الطموح، لرجل عصابات مستهتر تحت التدريب.

إذا كنّا نحسب أنَّ الفرد بوصفه طموحاً يفترض بعض التقدير للقيمة التي يتطلع إليها، فإننا نجد إذن، أن لظاهرة الطموح صلةً

وثيقة بين اعتمادنا لشكل معين، من التفسير لبعض السلوكيات، من ناحية، وموافقتنا على هذه السلوكيات، من ناحية أخرى. نجد حديثاً عن هذه النظرة، في المناقشة الافتتاحية لأوغسطين، حول الاختيار الحر للإرادة. يقول أوغسطين: إننا لا نستطيع أن «نتعّلم» الخطيئة، لأن التعلم هو عملية اكتساب المعرفة. «بما أن التعلم جيد، وكلمة» تعلّم» تعني (الانضباط) فلا تطبق تطبيقًا صحيحًا إلا عندما نعرف شيئًا (nisi a degendo non dicta est)، ولا يمكننا تعلّم الأفعال السيئة بمنتهى البساطة، وندرك عندها أن فعل الشر ليس سوى الابتعاد عن التعلم». قد نخشى أن تكون وجهة نظر أوغسطين مجرد ملاحظة دلالية حول كلمة «تعلّم». إذ لا نستخدم كلمة تعلّم لتشمل حالات تعلّم الشر، لكن ألا نستطيع؟ هل نقوم بتمييز مبدئي، عندما نرفض تسمية الشخص الذي يعتقد بوصوله إلى حالة معرفية متقدمة «متعلم»؟ وكان إيفوديوس قد ألحَّ على أوغسطين بشأن هذا السؤال حين اقترح أنه قد يكون هناك نوعان من التعلّم: نوع نتعلم من خلاله أن نفعل الصواب، وآخر نتعلم من خلاله أن نفعل الشر. ومن الممكن أن نرى إيفوديوس يصرُّ على سؤاله، بعد تبرير رسم حدودنا اللغوية (والمفاهيمية) كما نفعل نحن. يناوره أوغسطين بسؤال:

أوغسطين: «هل تفكر في إدراك الخير على الأقل؟»

إيفوديوس: «بالتأكيد. أراه أمرًا محمودًا، إذ ليس بمقدوري رُؤية أي صفة بشرية، يُمكنُ أن تكون أفضل. ولن أقول بأي حال من الأحوال أن الإدراك يمكن أن يكون سيئًا».

أوغسطين: «عندما تعلّم شخصاً ما، وتراه بعيداً كل البعد عن إدراك ما تقول، هل تعتقد عندئذ أنه تعلّم شيئًا ما؟»

إيفوديوس: «بالطبع لا».

أوغسطين: «حسنًا، إذا كان الإدراك أمرًا جيدًا، ومن لا يدرك

لا يتعلّم، فإن كل من يتعلّم فعل الجيد من الأشياء..».

ينطلق أوغسطين من خلال مفهوم الإدراك، بيد أننا لا نتبين على الفور، لماذا لا يصرُّ إيفوديوس على تكرار سؤاله، والتشديد على نوعين من الإدراك. أريد أن أقدم اقتراحًا حول كيفية استفادة أوغسطين من إنكار إيفوديوس لقب «المتعلم»، على الشخص الذي لا يدرك ما يتعلّم، وإنكار هذا اللقب يمتد إلى الشخص الذي «يتعلّم» الشر. فإذا أردنا أن نطلق على الشخص الذي «تعلّم» الأشياء الشريرة متعلمًا، فسنضطر إلى القيام بذلك على أساس أنه يريد أن يتعلّم؛ فقد يرى أن ذاته وصلت إلى حالة معرفية أفضل، بيد أن الشخص الذي يتعلّم يظهر (للآخرين) أنه يفعل. إنه يجلس عند قدم المعلمة وهي تشرح الحقائق. ومع ذلك، فإن هذا المظهر لا يسوغ تسميته بالمتعلم. ولم لا؟ لأن الذي يجب أن يتعلم، عليه أن يتعلم حقًا، لا يظهر فقط التعلم. يتأتى هذا التبرير من العمل الذي نريد لمفهوم «التعلّم» أن يقوم به، نستخدمه لاختياره كمفهوم لإحداث نوع معين من التقدم الفعلي نحو إدراك طريقة سير الأمور. الشخص الذي يتعلّم فقط، يفشل في إحراز أي تقدم، والأمر نفسه ينطبق على شرور «التعلم».

وتهدف حجة أوغستين إلى كشف الصلة الداخلية بين التعلّم والتقدم نحو الثقافة. إذ ومن المنطلق ذاته، كنت قد وصفت صلة داخلية بين الطموح والتقدم الحقيقي في القيمة. والحجتان لا تتماثلان بطبيعة الحال. كما كنت قد طوّرت مفهوم الطموح كشكل من أشكال التعلم (العملي). وبقدر ما يفاجئنا أن لهنري قواسم مشتركة مع رجل عصابات أكثر من الكاتب أعلاه، فإننا نظهر اهتمامًا بالطموح بوصفه شكلاً من أشكال التعلم. يمكن بالطبع أن نستفيد من (إيفوديوس) ونقسم الأمور بشكل مختلف. كما يُمكن أن نتحدث عن جر ذواتنا للطموح، الحالة مشتركة بين هنري وستيفن. مثل أوغسطين، لا نميل سلفًا إلى الاستفادة من هذه

الفئة، وكما يتبدى لي هذا ليس من قبيل المصادفة. فالطموح هو ما يثير اهتمامنا، إذ إنه يختار شيئًا ذا مغزى أخلاقي. ولا يهم إذا كان هناك شخص يجر ذاته إلى الطموح أم لا من الناحية الأخلاقية؛ لكن خلافاً لذلك، إذا كان هناك شخص يطمح بشكل مباشر، فإن من المهم تقييم نوعية الحياة التي يعيشها ومعالجتها ومعرفتها. إن للطموح درجة أخلاقية مفيدة بطريقة، لا يبدو معها المرء طموحًا. واسمحوا لي أن أختم حديثي بالنظر في توضيح لهذه الحقيقة، التي تميل إلى الاستفادة من هذه الفئة.

## سادسًا: المسؤولية عن الأخلاق: حالة اختبار

في 11 ديسمبر 2013، أُعتقل السيناتور لامار ألكسندر، بتهمة امتلاك مواد إباحية عنيفة وتوزيعها لمجموعة أطفال. وقد قوبل اعتقاله بالصدمة والاستياء، وجهود مبذولة من جانب رفاقه السابقين لإبعاد أنفسهم عنه قدر المستطاع، وبأسرع وقت ممكن. في لحظة، انتقل لوسكارن من شخصية سياسية صاعدة، إلى شخص موسوم بوصف شرير، نحتفظ به لجرائم لا نريد حتى أن نفكر بها. انتحر (لوسكارن) بعد تلك الحادثة بشهر. وبعد وفاته، عُثر على رسالة كشف فيها أنه تعرّض للاعتداء الجنسي وهو طفل سنة 1995، ولم تكن رسالة انتحار؛ إذ يبدو أنه قرر الانتحار بعد فترة من كتابتها.

وقد قوبلت رسالة لوسكارن بموجة من التعاطف، كما نشرها روث ماركوس بصحيفة «واشنطن بوست» بعنوان «مأساة ريان لوسكارن». يقول ماركوس: «يقدم البعض على فعل شرير، لأن الشر متأصل في ذواتهم، بينما هناك من يفعل لأنه تضرّر وبشدّة». إن رؤية لوسكارن كضحية من الضحايا يعيد صياغة ما فعله من إساءة للأطفال الصغار. كما أن تفاصيل ماضيه المضطرب قد خفّفت من مسؤوليته في النهاية، إذ إنها تشير إلى شيءٍ آخر قد غيّر

منه، شيئ جعله الشخص الذي أصبح عليه إلى حدٍ ما.

فعندما يناقش الفلاسفة أمثلة تتشابه وحالة لوسكارن، فإنهم عادة ما يهتمون بمسألة (كيف)، لتقليل المسؤولية عن شخصية ما، أن يخفّف مسؤولية شخص يفعل تلك الأفعال، متقمصًا تلك الشخصية[133]. وهذا ليس اتجاه التعليل الذي اقترحه لوسكارن ذاته في رسالته[134]:

«قد يعتقد بعضكم -أو ربما الغالبية- أن قصتي مفتعلة، هدفي منها الدفاع عمّا فعلت. .... لكنني أشارككم هذا لأنه الحقيقة ولا شيء سوى الحقيقة، ما تقرأون ليس عذرًا اختلقته لذاتي. لكنني أعتقد أنه لعب دورًا حاسمًا في قصتي».

يختم لوسكارن رسالته باعتذار «للأطفال في الصور»: «كان علي ألّا أفعل. لقد كررت إساءة معاملتكم، وسيثقل ذلك روحي لبقية حياتي».

ويعتذر لوسكارن للأطفال لأنه -حسب كلماته- يحمّل ذاته مسؤولية تكرار إساءة معاملتهم. لكنه لا يسعى إلى تبرئة نفسه من «جريمته»، كما يقول في موضع آخر من الرسالة. ويقدّم تفاصيل ما حدث له، لأنه يعتقد أن لذلك «الدور الأهم في قصته». لكن يتبدى للقارئ خلال قراءته لكلمات لوسكارن، أنه يسعى إلى تجميل ذكراه، على الرغم من أنه لا يظهر أي محاولة للتكفير عمّا فعل (أو فكر أو شعر به). لنتذكّر وصف الصحفي روث ماركوس له كشخص «قام بأشياء فظيعة»، لكنه فعل لأنه «تضرّر بطفولته ضررًا بالغًا» فقط. يلعب الكاتب على وتر كلمة «فظيع» ويستحضر أولًا مشاعر السخط على لا أخلاقية أفعاله الشريرة (التي يُفترض أنها طوعية)، ثم ينتقل إلى الحزن التعاطفي، استجابةً لمكانة لوسكارن كضحية مع مراعاة من يكون. لكن على الرغم من تحميله مسؤولية ما فعله، سأعتبر أنَّ من المسلّمات، حقيقة أننا نستطيع (إلى حد ما) أن نكون

مسؤولين عن ذواتنا، وما تؤول إليه من تحولات[135].

ومن غير الواضح أين يتركنا هذا فيما يتعلق بمسؤوليته عما فعل. إذ قد يعتقد البعض أنه ما دمنا لا نحمّله مسؤولية التحول إلى شاذ جنسيًا، فإنه ليس مسؤولًا إلى هذا الحد، عن استهلاك وتوزيع المواد الإباحية عن الأطفال. وقد يعتقد بعضهم أن أي مسؤولية يتحملها عن أفعاله، مستمدة من مسؤوليته عن اكتساب الشخصية التي تدفعه للقيام بتلك الأعمال. وهذه على وجه التحديد حجة غالين ستراسون عندما ناقش معضلته، التي تشكّك في إمكانية خلق الذات[136]. فهو يتحمل المسؤولية عن الأفعال التي تستند إلى المسؤولية الشخصية، الأمر الذي يفضي إلى (استحالة) خلق الذات بمنظور غالين. ولكن ينبغي لنا في هذه المرحلة، الحذر من الافتراض على أساس الأولوية الزمنية، لمسائل المسؤولية عن الذات ببساطة، إذ إنها تشكل أساسًا معياريًا للمسؤولية عن الفعل[137]. لذا فمن منظوري الخاص، أرى أن عدم تحميله مسؤولية مآل شخصيته لا يستلزم فعل الشيء ذاته، عندما نأتي لما فعله. ومع ذلك، لا أفترض العكس، بيد أنني أقترح ببساطة تنحية مسألة الفعل جانبًا، والتركيز على المسؤولية عن الذات[138].

وإذا ما افترضنا أن القارئ يشاطرني الرأي ذاته حول رسالة لوسكان، ودورها في التخفيف من مسؤوليته عن الذات، فلنقارن بين بضعة طرق لتفسير هذه الحقيقة. وأبدأ بنموذج التأييد الذاتي الذي نوقش أعلاه (انظر خامسًا الجزء الأول). ولنتذكر بناءً على هذا التفسير، أن نفرّق بين سمات الفرد المسؤول عنها، وغير المسؤول عنها عند الطموح إلى تقييماته الذاتية. ونحن على دراية بظاهرة الأفراد، مثل ضعيف الإرادة أو المدمن الذين يرفضون تقييم جزء أو جانب من تركيبهم التحفيزي. ونحن على دراية بظاهرة وكلاء، مثل الأكراتيكيين أو المدمنين الذين يرفضون تقييم جزء أو جانب من تركيبهم التحفيزي. وقد يكون الرأي المؤيد للتأييد الذاتي

التقييمي للمسؤولية، بوضع يتيح له تبرئة سبيل لوسكارن، نظراً لتعبيراته عن الاشمئزاز الذاتي. ولكن أعتقد أن قراءة رسالته عن كثب، تشير إلى أننا لا نستطيع أن نفسر تقلص مسؤولية لوسكارن، بالإشارة إلى النتيجة السلبية المترتبة على إجراء ذاتي الانعكاس:

«ألفيتني أنجذب نحو تلك الفيديوهات التي تتشابه وسوء المعاملة التي تلقيتها في طفولتي. كان من المؤلم والمهين أن أعترف لذاتي، ناهيك عن العالم أجمع، لكنني ظللت أضع نفسي مكان الطفل في الصورة أو الفيديو. وكلّما كانت الصورة تعكس بعض عناصر ذكرياتي وتعيدني إلى الوراء أكثر، شعرت بالارتباط أكثر. ولعل هذا أشد أسراري عمقًا وظلمة».

«كنت قد حرّضت في مخيلتي على الإساءة واستمتعت بها، حتى عندما كنت في الخامسة والتاسعة من العمر، بصرف النظر عن فارق السن.... وفي أواخر سن المراهقة، وصلت إلى نوع من التوازن العقلي في هذا الشأن. لم أستطع إيقاف الصور من الظهور مكتملة، بيد أنني أحكمت قبضتي فيما يخص ظهورها. وبصفتي بالغاً ظننت أن التجربة عرّكت ذاتي وأحكمتها، حسبت أن حضور ذهني الدائم، وانعدام العاطفة بالمقابل، يعطيني اليد الطولى. قلت لذاتي إنني متفوق على الآخرين لأنني تعاملت مع هذا الشيء بمفردي. أولئك الذين عملت معهم في مبنى الكونغرس، من المحتمل أن يصفوني كشخصٍ متحكم مستقل وعقلاني، يمكنه تحليل الموقف بأقل قدر من المشاعر. هكذا كنت أرى نفسي في الماضي، لعل الصفات التي ساعدتني على النجاح كسياسي، تطوّرت جزئيًا نتيجة لإساءة المعاملة وآثارها على شخصي».

وفي ذات الصدد، يتعرف لوسكارن على كل من إساءة معاملته «حرّضت في ذهني على ذلك واستمتعت به»، والشخص الذي صيّرته إساءة المعاملة عليه «متحكم ومستقل وعقلاني».

ويعترف: «لم أزل في أعماقي أكافح لرؤية نفسي في الخامسة من العمر كضحية». كما يقول: إنه «يشعر بالارتباط»، باستغلاله الأطفال في المواد الإباحية، كما لا يقدّم ذاته بمعزل عن هذا الارتباط، إذ لا يصف رغبته على أنها دافع لا يقاوم، يستطيع أن يشجبه من الناحية التقييمية أو يصفه، «كمحرّض خارجي» بأي شكل من الأشكال. كما يظهر للقارئ عدم ابتعاده عن سماته السلبية، إذ تتجذّر عميقًا في ذاته. ولا يمكن لنظرية التأييد الذاتي أن تبرئ لوسكارن، وذلك لأنه لا ينجح في أداء المهمة المتعلقة بالتغريب الذاتي.

ونظرية التنمية الذاتية ليست أفضل حالًا، إذ يصف لوسكارن ذاته الحالية كنتيجة «لضبط الذات» الذي تعلمه، حتى يتعامل مع صدمات طفولته. وعلى أثر ذلك، كان بمقدوره أن يرى «مدى تأثره» بما جرى، بيد أنه أدرك في ذلك الوقت مناقب الاستقلال والعقلانية والسيطرة. فعندما يصف «التوازن العقلي الذي طوّره للتعامل مع ماضيه»، يدرك بذلك أن ميله الجنسي نحو الأطفال، إنما يفعله كطريقة لحصر الأجزاء المتزعزعة في ذاته. يبدو كما لو أن هناك أساسًا يرجّح تطويره للحالة التي انتهى إليها.

قد نتساءل عند هذه المرحلة، عن ما إذا كانت هناك أي محاولة لإثبات المسؤولية الذاتية، المتعلقة بإرادتنا، وقدرتها على تفسير حالة لوسكارن. وهذا ما أثارته سوزان وولف (1987)، التي تدرك نظريّتي التأييد الذاتي والتنمية الذاتية، المُدرجات تحت مسمى «النظرة الذاتية العميقة»، والتي تنص على ما يأتي:

«إن إرادتنا ليست مجرد حالة نفسية، بل أسلوب نعبّر به عن ذواتنا، أو نعترف بها ونؤكدها. وبالنسبة لهاري فرانكفورت، فإن هذا يعني أن إرادتنا لابد أن تحكمها رغبة من الدرجة الثانية. وبالنسبة لواطسون فلابد أن تخضع إرادتنا لمنظومة القيم؛ أمّا عند تايلور

فيجب أن تصدر إرادتنا من الذات التي تخضع للتقييم الذاتي، وإعادة التعريف من حيث مفردات القيمة».

«نظرة عميقة للذات... تتيح لنا التمييز بين الحالات التي تحدّد فيها الرغبات قوى غريبة عن النفس، والرغبات التي يحددها المرء بنفسه، برغبته «الحقيقية» أو رغبته من الدرجة الثانية، أو تقييمه، أو رغبته العميقة».

إن «الذات العميقة» هي المسؤولة عن الحكم، أو تحديد أشكال الحافز الذي نراه تعبيراً حقيقياً عن الإرادة. وعندما يمكن تتبّع بعض الرغبات، سواء على النحو المعتمد، أو المطوّر، إلى هذه الذات العميقة، فإنها تمثل رغبة «ذاتية» حقيقية. تشكّك سوزان وولف في هذا، إذ ترى أن كل هذه الآراء ستنهار حتمًا وتتراجع، «بصرف النظر عن عدد مستويات الذات والرغبات التي نفترضها، سيظل هناك، في أي حالة فردية، مستوى أخير، ذات أشد عمقًا حول من يشملها سؤال «من لها السلطة الأعلى؟» ستنشأ إشكالية أكثر من أي وقت مضى «إنها قلقة من أن الانحدار لا يمكن أن ينتهي إلا ببعض الصور غير المعقولة»، لمحرك رئيسي غير متأثر، لا تحدد ذاته بشكل عشوائي أو خارجي، بل من تلقاء نفسه، وهي حسب الترتيب، ذاتية الخلق. تستغل وولف الصعوبات الميتافيزيقية التي تواجه الرؤية الذاتية المتعمقة، لكشف تناقض فكرة خلق الذات ذاتها. وكنت قد تحدثت عن رأيي فيما يخص هذا، أن رؤية وولف في واقع الأمر، لا تهدد سوى تفسير واحد لخلق الذات؛ التفسير الذي يحدّده صاحب الشأن ذاته، أو يسيطر عليه. ولا حاجة لاستبدال الخلق الذاتي، من حيث الأولوية المعيارية، لذات الخالق الأساسية على الذات المخلوقة. بيد أنني أود أن أضع جانبًا حيرة وولف الميتافيزيقية مع فكرة خلق الذات، وأناقش الاعتراض الذي تثيره حول فكرة أنه حتى لو استطعنا فهم خلق الذات هذا، فلن يكون ذلك كافيًا للمسؤولية الأخلاقية.

تصف سوزان وولف في كتابها حالة دكتاتور سادي اسمه جو، قام جو بتلقين ابنه جوجو قيمه الشريرة، إلى الحد الذي جعل جوجو يشارك بالكامل في أجندته السياسية غير الإنسانية:

«يحصل جوجو على تعليم خاص، ويسمح له بمرافقة والده ومراقبة روتينه اليومي. وفي ضوء هذه العملية، فليس من المستغرب أن يأخذ جوجو الصغير والده نموذجاً يحتذى، ويطور قيمًا تتشابه إلى حد كبير مع قيم والده. وعندما أصبح في موضع سلطة، فعل ذات الأشياء التي فعلها والده، بما في ذلك إرسال الناس إلى السجن أو الموت، أو إلى غرف التعذيب، بدافع نزوة طائشة. لم يكن مجبرًا على فعل هذه الأشياء، كان يتصرف وفقاً لأهوائه الخاصة ورغباته المجنونة. أضف إلى ذلك، كان يشتهي إشباع رغباته هذه تمامًا. وعندما يتوقف ليسأل ذاته «هل هذا ما أبتغيه حقًا؟ هل أريد أن أتحول لوحش دكتاتور؟» يكون الجواب: «نعم»، فهذا الأسلوب من الحياة يعبر عن نوع مجنون من القوة، تشكل جزءاً من أعمق مفهوم له».

تقدم الكاتبة وولف شخصية جوجو لتوضّح أنه حتى عندما يتصرف المرء انطلاقًا من «ذاته العميقة»، بدافع من قيم يؤيدها، على عكس القيم التي ينبذها، قد يفتقر إلى المسؤولية الأخلاقية (الكاملة). وتفيد المقارنة بين جوجو ولوسكارن في دعم حدسية وولف العامة، القائلة: إن هناك شرطاً على المسؤولية الأخلاقية عن الحالة المحفزة للمرء، وهو الشرط الذي يتعارض مع التساؤلات المتعلقة، بما إذا كان المرء يؤيد تلك القيم أو ينمّيها. يقرُّ جوجو بحماس أن القيم التي تنبع منها أفعاله تتأتى من رغبته في إقحام نفسه في صورة والده، وتنمية الشخصية التي يتمتع بها الآن. أمّا بالنسبة لحالة لوسكارن، وبطريقة مختلفة تمامًا، يتعرف على سوء معاملته، ويستوعب المواقف التقييمية التي أفضت لتكوين ذاته، ويسعى لتنمية الشخصية التي ينتهي إليها. وهي تضرب مثال جوجو

لتظهر أن ممارسات الإرادة على الذات ليست بمنزلة الأساس للمسؤولية، ومن ثم تعلّل وولف تخفيفنا لمسؤولية جوجو في حقيقة موضوعية، حول وجهة نظرها الأخلاقية: إنَّ رغبته في السلطة، وبشكلٍ أكثر عمومية مفاهيمه الأخلاقية، تعود لشخصٍ «مهووس». جوجو ليس مسؤولاً عن شخصيته، لأن وجهة نظره الأخلاقية أبعد ما تكون عن العقلانية.

تفتقر نظرة وولف لشخصية جوجو إلى «الحد الأدنى من القدرة الكافية من الناحية المعرفية والمعيارية للتعرف على العالم وتقديره حق قدره». قد تكون مفاهيم جوجو الأخلاقية منفصلة عن الواقع، وليس ثمة احتمال لتصحيح تلك المفاهيم. وأعتقد أن هناك شيئا صحيحًا في نهج وولف، حيث تقترح أن ندرك الخطأ في شخصيات جوجو ولوسكارن، إذ لا يمكننا أن نتجنب الحقيقة الجوهرية، المتمثلة في أن ما يقدّرونه ليس ذا قيمة تُذكر. فمن ناحية النهج القيمي يجانبهم الصواب تمامًا. كما أن النهج الطموح يستبعد إمكانية أن يكون استعداد لوسكارن لمشاهدة استغلال الأطفال في المواد الإباحية صنيع شخصه، على أساس أن مشاهدة استغلال الأطفال في المواد الإباحية أمر سيء على وجه التحديد. إذ لا قيمة تُجنى من تطوير المرء لمثل هذا التصرف. ولكنني أعتقد أن الاحتجاج بمثل هذا الشرط الموضوعي لا يتعارض مع الادعاء، بأن الشرط المعني، هو حقيقة تتعلق بإرادة ذلك الشخص الذاتية التوجيه. دعوني أستحضر مسألة لماذا قد نريد أن نفعل هذا عبر انتقاد تفسير وولف العقلاني.

أولًا، لا أطمئن تمامًا لوصف قيم لوسكارن بالمجنونة كما تقول وولف، لاجتهاده في إبقاء مشاهدته للمواد الإباحية طي الكتمان، وعليه، يبدو أنه لم يكن «عاجزًا عن إدراك وتقدير أن ذلك العمل يقع خارج حدود المقبول». حتى مع وجود شعور لم يستشف به عمق الشر الذي كان يرتكبه، إذ يبدو لي قول: «إنه لم يكن قادرًا دستوريًا

على فهم ذلك» غير صحيح. ففي الوقت الذي يكتب فيه الرسالة، واجه قبح ما فعل عن قرب. ولست متأكدة حتى من النظر لجوجو كشخص مجنون بمعنى وولف. هل تُراه غير قادر على تقدير القانون الأخلاقي؟ أليس هناك مجموعة من الظروف تتيح لنا تصوّره وهو يعترف بشناعة أفعاله؟ وبما أن جوجو شخصية خيالية، يمكننا وبمنتهى البساطة افتراض عدم مروره بلحظة يقظة أخلاقية واحدة، أثناء حياته كشخص بالغ. ولكن مثال جوجو سيكون أقل فائدة، عندما نحاول تحليل الظواهر الإنسانية العادية للمسؤولية. سنرغب حينها بمعرفة كيف يمكن تبرئة الناس فعلًا، الذين ينحو تقلّب شخصياتهم (بمعناه الواسع) إلى ذوات ليسوا مسؤولين عنها.

والمشكلة الثانية في تحليل ولف تتمثل في عدم اعتماده الكافي على الظروف التاريخية التي اكتسب جوجو منظوره الأخلاقي خلالها. وليس حقيقة أن آراءه تصدر عن شخص سيئ مجنون، ولكن الطريقة التي تتطوّر بها تلك الآراء، إذ يبدو أن لها تأثيرًا على البراءة. وعلى النحو الحالي، لا تستطيع وولف أن تفرّق بين جوجو وجو، الذي لا تقل قيمه جنونًا عن قيم ابنه. لا يمكن لسوزان وولف توجيهنا نحو تخفيف المسؤولية عن جو؛ ففي واقع الأمر، يبدو لي أنها تربط براءة جوجو بتربيته: «ليس من الواضح ما إذا كان بإمكان أي شخص لديه طفولة مثل طفولته أن يتطور إلى أي شيء، سوى الشخصية الملتوية المنحرفة التي انتهى إليها». كما ينبغي ألا نخلط بين الادعاء أن جوجو لم يستطع، بالنظر إلى تربيته، أن يصبح أي شخص آخر، وبين الادعاء أنه لم يستطع، بعد أن تحوّل لذلك الشخص، أن يقدّر الأخلاق كما ينبغي. وحتى الادعاء الأول يبدو قويًا للغاية: فربما كان شخص أقل ملاءمة من جوجو، ليتمرد بشكل أكثر حدّة على والده. كما أن الإصرار على أن لوسكارن، نظرًا لصدمة طفولته، اضطر لتطوير عادة اعتدائه على الأطفال، قطعًا ليس بصحيح. لكن على ما يبدو أننا على الطريق الصحيح، فإذا كنّا

نفكر في العملية التي مرَّ بها جوجو ولوسكارن، فهم على النقيض من جو، فيما يخص المصير الذي هما عليه الآن.[139]

وبحسب تفسير الطموح لهذا، فلابد أن نشير إلى هذا المسار، وإلى طبيعة الفاعلية المتضمنة فيه، حتى ندرك مسؤولية الشخص عن تحويل ذاته إلى ما آل إليه. فتفسير الطموح غير متناسق فيما يخص المسؤولية عن الشخصية الجيدة، وكونها تجعل المرء ذات الشخص الحامل لتلك الشخصية، في حين أن المسؤولية عن الشخصية السيئة لا يمكن فهمها بطريقة موازية. الشخص الذي ينتهي بقيم سيئة لم يطمح إليها. يتعين علينا حينئذٍ أن نفرّق بين الشخصية التي تفشل بالطموح ونقيضها. فمن أي منطلق نحكم على أن الشخص ليس مسؤولاً مسؤولية كاملة، عن عدم طموحه لتصحيح قيمه السيئة، أو الحصول على القيم الجيدة؟

أثناء مناقشتي للأسباب التوقعية، تبدى لي أنها تتجلى بصورة مميزة في شكل اجتماعي. إذ لا يستطيع الطموح رؤية هدفه بالكامل وهو مدرك لهذا، فهو يستفيد من مساعدة المعلمين، والموجهين، والآباء والمدربين، والمعالجين والأصدقاء، وزملائه الطموحين أيضًا. كما يتفاعل مع الناس من حوله، من لديهم شكل أكثر تطورًا للقيمة، ويسترشد بهم، ويقوم أيضًا بتقليدهم وتقمص شخصياتهم (في بعض الحالات). فهو يعتمد على بيئته، لا لتمدّه بالحد الأدنى من القيمة التي يبدأ بها فحسب، بل طوال عملية زراعة تلك البذور الأولية، حتى تنمو بشكل كامل وثابت للتقييم. ولأن العيوب الموجودة في شكل التقييم الخاص به، لا تفلت من المراقبة، فإن الطموح لديه الدافع لإخضاع ذاته لتقييم الآخرين. وخلافًا للتأييد الذاتي والتنمية الذاتية، لا يعدُّ الطموح نظرية عن خلق الذات الانفرادي. الأمر الذي يتيح لنظرية الطموح الاستشهاد بحقيقة أن الشخص الذي لا يتلقى المساعدة المطلوبة، فهو -وفقًا لتفسيرها- غير ملوم على فشله في تحقيق الهدف ذي الصلة. كما تصبُّ تركيزها بشكل كبير على

الأساس المشترك بين لوسكارن و جوجو؛ كلاهما معزول نسبيًا عن نظام القيمة الذي نتعلمه. في حالة جوجو، كان نتاج حقيقة أن دماغه غُسل من قبل طاغية متجبر. أمّا في حالة لوسكارن، فالسبب عرضي أكثر:

«لم أكن أدرك ما حدث في وقت الاعتداء. لم أكن أعرف ما ينبغي لي فعله، هل أخبر أحدهم؟ شعرت بالضياع أكثر من أي وقت مضى».

«لطالما خشيت أن ينظر إلي أحدهم ويدرك ما جرى، لذا أوليت اهتمامًا شديدًا بالآخرين حتى أتجنب أي إشارة تدفعهم للشك. ونجحت في ذلك، فلطالما كنت فوق أي اشتباه».

لم يسأل لوسكارن أحدهم المساعدة، إذ لم يحتمل معرفة أي مخلوق بما حدث. فقد أبقى نفسه بعيدا عن الآخرين، وحاول أن يبقي هذه الذكرى بعيدة حتى عن نفسه، أعاد كتابة ذكرياته «لقد حرّضت على الإساءة واستمتعت بها»، وهو يدرك أنه كان يزيّف تلك الذكريات. يقول: «لأولئك الذين اختاروا قطع علاقتهم بي، لا ألومهم البتة. لا أحد يريد التفكير أو الحديث عن هذا الموضوع. إنه يدرك كل الإدراك رغبة الناس في الابتعاد عنه، لأنه يريد الابتعاد عن نفسه أيضًا، واصفاً نفسه بأنه «كائن فظيع باعث على الاشمئزاز». لا يتوقع أي تعاطف، أو شفقة، لن يهب لمساعدته أحد، لا شيء سوى الرفض من المجتمع.

يعمل الطموح على أن يتحوّل لشخصٍ جديد كليًا، لكنه لا يستطيع عادةً القيام بهذا العمل بمفرده. أراد لوسكارن في نهاية المطاف تغيير أساليبه الخاصة، في التفكير والتعامل مع سوء المعاملة، ولكن فقط كفرصة سانحة لمشاركة ماضيه:

«لم أبح عن خلجات ذاتي سوى لثلاثة أصدقاء، وكان ذلك بشكل عابر. لم أتحدث أبدًا مع أخصائي الصحة العقلية حول هذا الأمر،

أو أي مسألة أخرى، حتى عندما كنت في سجن العاصمة. تحدثت مع مستشار هناك عن جريمتي، والأذى المروع الذي سببته للكثير من الناس. بيد أنني لم أتحدث معه عن الماضي. لم أعتقد بأهمية ذلك، فقد اعتزمت الانتحار في أقرب وقت ممكن. انتهت الجلسة وغادرت لأعود إلى الزنزانة. وقبل أن أفعل، جاء المستشار وطلب محادثتي، قالَ لي: «ثمة شيء لا أدركه»، أراد أن يتحدث معي أكثر. وبعد ذلك فقط، تَوقف ونظرَ في عينيَّ، لم ينبس ببنت شفة. كان أول من يكتشف ذلك. وأول شخص أتحدث إليه بكل تفصيل عن تلك الذكريات».

وبعد تحدثه إلى هذا المستشار قام لوسكارن بكتابة الرسالة التي يتحدث فيها عن سعيه إلى «بدء عملية إصلاح ذاتي». حتى تلك اللحظة، كان ينتهج الاكتفاء الذاتي، بدلًا من الحصول على واحدة جديدة. لم يلجأ إلا إلى الإدارة الذاتية، والتحكم في القيود والقمع، ولكنه لم يغير الأجزاء «المكسورة» من ذاته البتة.

أجد تجربة لوسكارن باعثة على الحزن والأسى دون شك، لكن المأساة الحقيقية هي وصمه بالعار، وحبسه بسبب خطئه التقديري. كان لوسكارن شخصًا حقيقيًا، لذا من الطبيعي أن يكون هناك رد فعل عاطفي عند قراءة رسالته. وأعتقد أن نبرة الحزن التي نشعر بها عندما نتخيل وحدته، تحتوي على بعض الإدراك. نتمنى أن نتمكن من الوصول إلى لوسكارن الطفل والمراهق والشاب البالغ، ونخرجه من معاناته الخاصة، في ضوء الفضاء المشترك بيننا. فهو في النهاية ليس مسؤولًا عن فشله في الطموح، وذلك لأن إحساسه بالخزي، منعه من أي موارد يستند عليها لمثل هذا الطموح.

قد تفسر نظرية الطموح السبب، الذي يجعل أولئك الذين عانوا من ظروف قاسية أثناء نشأتهم، غير مسؤولين عن مآلهم أو عدم تقديرهم للقيم الجيدة. ولا يلزم تصوّر أن نشأة مثل نشأة جوجو،

أو تجربة مؤلمة مثل تجربة لوسكارن، لا تتوافق مع الطموح الجيد. وكل ما نحتاج إليه لتبرئة ساحتهم القول: إنَّ هذا النجاح، وإن كان يمكن تخيله، يستدعي مهمة طموحة يفشل فيها معظمنا. وفي اعتقادي أن هذا يشكل أحد الفوائد المترتبة، على تفسير الطموح لخلق الذات في مجال المسؤولية الأخلاقية؛ إذ يبيّن لنا كيف أن ادّعاء خلق الذات، يتوافق مع الاعتراف بحاجتهم إلى المساعدة، حتى يتمكنوا من ذلك، وبهذا يتبدى لنا التفسير الصحيح لحالات مثل حالة لوسكارن وجوجو.

---

(101) أشير هنا إلى متطلبات الاستمرارية والحداثة من الفصل الخامس

(102) ترجمات الأخلاق النيقوماخية لأرسطو مأخوذة من سارة برودي (Broadie sarah) 2002 ، أمّا ترجمات أعمال أرسطو الأخرى فمأخوذة من جوناثان بارنز ((Jonathan Barnes))1984.

(103) Hexis: هو ترتيب أو ترتيب مستقر نسبيًا، على سبيل المثال صحة الشخص أو معرفته أو شخصيته. إنها كلمة يونانية قديمة، مهمة في فلسفة أرسطو، ولهذا السبب أصبحت كلمة فلسفة تقليدية.

(104) تختلف التصرفات (hexeis) عن القوى (dunameis) من حيث أن الأولى مكتسبة، بينما الأخيرة موجودة بطبيعتها. لكن لا يواجه أرسطو هذا التناقض إذ لا يعد الفضيلة قوة.

(105) (phronsis) تُترجم الكلمة بعبارات مثل التعقل والفضيلة العملية والحكمة العملية، هي كلمة يونانية قديمة لنوع من الحكمة أو الذكاء المتصل بالعمل العملي. (المترجمة)

(106) Sophia هي الإلهة اليونانية للأساطير والنموذج الأصلي للحكمة الروحية في الدوائر الروحانية للمرأة، حيث يُنظر إليها على أنها المؤنث الإلهي.(المترجمة)

(107) هناك أيضًا مشكلة أنه يشير إلى أن ما تم التوصل إليه هو مجرد «عادات»، أي سلوك عن ظهر قلب متأصل من خلال التكرار المطلق. لقد لوحظ جيدًا في الأدبيات الثانوية [مايلز بورنايت وآريه كوزمان Aryeh Kosman)) أن هذا وصف خاطئ لنشاط الفرد الفاضل: عندما يتصرف تصرفًا ينبع من شخصيته، فإنه لا يفعل فقط ما اعتاد فعله.

(108) جميع الترجمات المقتبسة من كتاب الأخلاق النيقوماخية أُقتبست من ترجمة أحمد لطفي السيد المنشورة عام 1924، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة. (المترجمة)

(109) نقل وترجم جميع أقوال أرسطو المذكورة هنا الناشر ألكسندر برودي

(110) يشير الناشر لترجمات أرسطو تركيزه على الفعل هنا بدلاً من الكلام كوسيلة لاكتساب الفضيلة.

(111) يرى ألكسندر برودي أن هناك إجابة واحدة، بينما قرأ ويليام إيروين

(1999) وخوسيه خيمينيز (2106) الفقرة على أنها تقدم حلين مستقلين.

(112) وهناك فارق آخر بين الحرفة والفضيلة التي ذكرها أرسطو في الجملة الأولى من (ب) ، ألا وهو الفارق فيما يتصل بالأهمية ذاتها للتمييز الذي يرسمه أرسطو. أما في مجال الحرفة، فإن مسألة ما إذا كان شخص ما قد قام فقط بعمل بطريقة معينة هي مسألة أقل أهمية بالنسبة لنا منها في حالة الفضيلة. وهذا لأن شاغلنا الأساسي في الحرفة ليس هو الشخصية ولا الفعل بل هو المنتج القابل. ونحن نطالب بأن يكون الكرسي الذي يتيحه لنا الحرفي مريحًا، ولكننا شريطة تلبية تلك المطالب لا نميل إلى أن نطالب أيضا بأن يقوم به السيد بدلًا من المتدرب. ويثير هذا الاختلاف اختلافا مناظرًا في القيود المفروضة على ما سيعتبر أنه لم يقم بالعمل إلا بتلك الطريقة. في حالة الحرفة، حتى الجسم الحرفي المثالي عن طريق الخطأ يمكن أن يخدم الوظيفة ذات الصلة. في حالة الفضيلة ، كما سأجادل أدناه يرفع الحاجز. بل إن هذا العمل لن يعتبر عادلاً أو معتدلاً أو شجاعاً (ناهيك عن القيام به على نحو عادل أو معتدل أو شجاع) إذا تم عن طريق الصدفة. وعلى هذا فمن بين المثالين الأولين لأرسطو كيف يمكن للمرء أن يقوم بعمل نحوي من دون علم بالنحو . وبالتحديد عن طريق الصدفة وبمساعدة غيره . فإن هذا الأخير فقط سوف يكون قابلاً للتحويل إلى حالة الفضيلة.

(113) ومن بين المشاكل الأخرى المتعلقة بالرأي المقترح أن هذه «الجوانب الخارجية» في وصف الشجاعة والاعتدال لا تتجنب سوى إحدى الرذائل التي تقع الفضيلة بينها. الوصف الذي أعطيته للشجاعة يمكن أن يصف بشكل جيد التهور، والوصف الذي أعطيته للاعتدال يمكن أن يصف رذيلة عدم الإحساس. (العدالة خاصة بهذا الصدد، حيث لا يبدو أنها تقع بين الرذائل المزدوجة، ولكن المشكلة حاضرة بوضوح بالنسبة لكل الفضائل الأخرى). إن مذهب الفضيلة الذي يتبعه أرسطو باعتباره وسيلة يضمن عدم إمكانية انتقاء الفضيلة لأي وصف عمل غير خارجي، أي أنه لا يمكن لأي كان، وصف فعل لا يحتج بالقدر المناسب، في الوقت المناسب، وبالطريقة الصحيحة، وما إلى ذلك.

(114) قد يعيد الفرد المال مُجبراً بدافع الخوف، وعندئذ لا يقال إن ما يفعله عادل، أو إنه يتصرف بشكل عادل، إلا بطريقة عرضية. كما لا يحمل النعت النهائي التفسير الجاري مناقشته. يجب على أرسطو (إذا كان التفسير صحيحًا) القول: إن مثل هذا الشخص يفعل ما هو عادل دون تحفظ، على الرغم من أنه لا يتصرف بعدل.

(115) مع ذلك يبدو أن أرسطو يعتقد أن أهم عمل داعم يكون عبر القوانين ومشرّعها.

(116) يقدم أرسطو شرط «الاختيار» وشرط «المصلحة» كشرط واحد، ولكنه يقسمهما شفوياً: «ثانياً، يتعين عليه أن يختار الأفعال، وأن يختارها لمصلحته الخاصة». سأعاملهم كشرط واحد، ولكن هناك سبب للاعتقاد أن أرسطو يظن أن المتدرب لا يمكن أن يتصرف من الاختيار على الإطلاق. لأنه يقول إن الاختيار مؤشر على أن المرء يتمتع بالطابع المناسب. وقد ينتمي المتدرب إلى أولئك الذين لا يتصرفون من الاختيار بل يتصرفون طوعاً مثل الأطفال وضعيفي الإرادة. قد يرى أرسطو أيضاً أن المتدربين غير

قادرين على المفاضلة، حيث أننا نفاضل بشأن ما هو في وسعنا أي ما يصل إلينا وأن الاختيار يفترض مسبقاً التفاضل، وربما يعتقد أرسطو أنه بقدر ما يكون المرء متدربًا في مجال معين، لا يوجد شيء ليفعله. وأخيرًا، لابد لنا من الترحيب بإمكانية أن يكون اختيار الفعل واختياره للمصلحة بالنسبة لأرسطو على الأقل في سياق هذا المقطع تعبيرات مرادفة. وقد يكون إذن موقف الاختيار هو موقف لا يمكن للمرء أن يتحمله إلا عندما يفعل ذلك بعينه لقيمته ، بدلا من التغييرات التي يأمل أن يصنعها بنفسه.

(117) انظر إلى المقطع الوارد أعلاه لمعرفة الأفعال العادلة التي تحدث بالصدفة وفحسب، وكيف أن الفرد لا يغدو فاضلًا لقيامه بأفعال فاضلة فقط من أجل المتعة أو الألم أو الخوف (بدلاً من العار).

(118) إلا بالمعنى العرضي.

(119) فعل شيئ فاضل وفعله بطريقة فاضلة إذًا. إذا كانت الأفعال التي تتوافق مع الامتياز لها طابع معين، فلا يعني ذلك أنها تمت بشكل عادل أو معتدل.... كما لا يعني أن الرجل الذي يفعل هذا عادل ومعتدل، ولكنه يفعلها كما يفعلها الرجال العادلون والمعتدلون».

(120) على الرغم من هذا انظر إلى كتاب أرسطو (لندن، المعرفة الأخلاقية واكتساب الفضيلة) الذي يقول أن موقف أرسطو للتربية الأخلاقية هو أكثر عقلانية في شرق أوروبا منه في الشمال الشرقي.

(121) حورية جميلة في الأساطير اليونانيّة. ذكر الشاعر الروماني أوفيد، كيف أنَ إله البحر جلاوكوس وقع في حب سيلا عندما رآها تمشي على شاطئ مضيق مسينا. ولكن سيلا لم تبادله الحب، ولذا ذهب جلاوكوس إلى الساحرة سيرسي طالبا المساعدة، فطلبت منه سيرسي أن يحبها بدلا من سيلا، لكنه رفض. ومن شدة الغضب حولت سيرسي سيلا إلى وحش بحري، نصفه امرأة ونصفه سمكة، تنمو من وسطها رؤوس كلاب. عاشت سيلا في كهف فوق مضيق مسينا قبالة دوامات شاربديس، وعندما عبر أوديسيوس (يوليسيس باللاتينية) انقضَّت على ستة من رجاله. وهنا حاول البحارة اتخاذ ممرّ بين سيلا وشاربديس. (المترجمة)

(122) كاربديس هو وحش أسطوري من ملحمة الأوديسة التي كتبها الشاعر الإغريقي هوميروس إبان القرن 8 قبل الميلاد، وهي من تمتص مياه البحر ثم تلفظها بقوة عاتية تجعل الاقتراب منها ضرباً من الانتحار. وقد كلفت أوديسيوس في الملحمة الكثير من رجاله. (المترجمة)

(123) Proportionalism: النسبية هي نظرية أخلاقية تقع بين النظريات التبعية والنظريات الأخلاقية. النظريات التبعية، مثل النفعية، تقول إن الفعل يكون صوابًا أو خاطئًا، اعتمادًا على العواقب التي تنتج عنه، لكن النظريات الأخلاقية، مثل الضرورة الفئوية، لإيمانويل كانت، تقول: إن الأفعال إما صحيحة جوهريًا أو خاطئة جوهريًا. (المترجمة)

(124) يقوم بروير وفي موضع واحد بإشارة سريعة إلى «مفارقة معتدلة في الاستفسار» تراقب «أي نشاط جدلي لم يتقن الحاجة التأسيسية بشكل كامل.» تبدو المفارقة لبروير معتدلة على وجه التحديد لأن الفرد الذي ينخرط في مثل هذا النشاط، على الرغم من حقيقة أنه لم «يتقنه تمامًا» إلا أنه «مدرك بما فيه الكفاية لما يراه جيدًا». (ص 47)

(125) بقلم راشانا كامتكار (Rachana Kamtekar) وإيرين بيغلي (Erin

Beeghly)، كما أنني ممتنة لهما على مثال الطالبين الخريجين.

(126) انظر انتقادي لبولس في الفصل الأول من الكتاب

(127) شكراً لكريستينا جيرمان (Kristina Gehrman) على هذه الملاحظة اللطيفة.

(128) أشكر ستيف وايت (Steve White) الذي اظهر لي الحاجة لمراجعة أرائي حول استحقاقية اللوم، ومساعدتي في القيام بذلك

(129) وقد تعرض مفهوم الشخصية للهجوم من قبل «الشرعيين» مثل جون دوريس وجيلبرت هارمان ، الذين تستجيب لهم راشانا كامتيكار بالدفاع. وفي محاسبتنا للمسؤولية عن الذات ، لسنا في حاجة إلى مخاطبة أنفسنا لهذه الحجج ، وذلك للأسباب التي قدمها كيران سيتيا: فالحالات لا تنكر وجود الشخصية إلا بمعنى «السمات الموحدة التي تتراوح بين الكثير مما نقوم به ، وتأثيرها واضح في حالات متباينة على نطاق واسع». (سيتيا ، ص 75) وحتى لو اعترفنا بعدم وجود هذه السمات على الوضع ، فإننا نستطيع أن نفسر الذات على أنها تتألف من تصرفات أكثر دقة ، وليس بالضرورة على نطاق واسع.

(130) ومن المعروف أن هذه الحالة يصعب فهمها.

(131) الأصدقاء الطيبون هو فيلم جريمة أمريكي أُنتج عام 1990، الفيلم مقتبس من رواية «رجل حكيم» للكاتب نيكولاس بيلاجي، الذي شارك في كتابة سيناريو الفيلم أيضًا. (المترجمة)

(132) مستوحاة من دروس ستيفن كينغ، مثل «القراءة في وجبات الطعام تعتبر فظة في المجتمع المهذب، ولكن إذا كنت تتوقع النجاح ككاتب فيجب أن تكون الوقاحة ثاني اهتماماتك على الأقل. إذا كنت تنوي الكتابة بأكبر قدر ممكن من الصدق، فإن أيامك كفردٍ في مجتمع مهذب معدودة على أية حال.

(133) للحصول على مثال قانوني، راجع مناقشة غاري واتسون عام 1987 للقاتل الشرير / ضحية الإساءة روبرت ألتون هاريس.

(134) تم الاستشهاد بأجزاء من خطاب لوسكارن في مقالة ماركوس، ويمكن العثور عليها بالكامل على http://www.jesseryanloskarnslastmessage.com

(135) والمسؤولية عن الذات تشمل المسؤولية عن التصرفات المعرفية والعاطفية والعملية، في حين أن المسؤولية عن العمل - المسؤولية التي امتنع من مناقشتها تغطي جميع الأنشطة التي تقوم بها تلك التصرفات وليس مجرد نشاطها. وتزعم أنجيلا سميث، التي طورت مجموعة من الأفكار قدّمها روبرت آدمز وتيم سكانلون في كتاب («خطايا لا إرادية»)، أن مسؤوليتي عما أعتقد أو (لا أشعر) لا يمكن فهمها من حيث اختياري للموقف المعني. وبدلاً من ذلك، تعتقد أن علينا تفسير مثل هذه الحالات من المسؤولية من حيث قدرة الموضوع على الإجابة العقلانية على الفكر أو (الافتقار إلى الشعور)؛ وأننا مسؤولون عندما تكون تلك الأفكار والمشاعر تتبع تقييماتنا الخاصة. وعبارة «المسؤولية عن المواقف» تحجب تمييزاً هاماً بين التصرف مثلاً في حمل معتقدات عنصرية أو الغيرة من الشخص وتفعيل هذا التصرف في شكل التفكير في فكر عنصري أو الشعور بالغيرة. وكلاهما يمكن أن يذهب بشكل معقول تحت اسم «موقف». تفسيرها

للأسباب مقنع كعرض للحالات التي نلوم فيها شخص ما على ما يقول أو يفكر أو يشعر، فعل أو لم يفعل في مناسبة معينة، ولكن ليس كسبب يحمّله اللوم لكونه يفعل أو يشعر أو يفكر بهذه الطريقة. ولا أعتقد أن هذا يعيب تفسيرها، إذ لا أعتقد أنها معنية بمناقشة المسؤولية الأخلاقية عن التصرفات.

(136) تحدث عنها في كتابه المنشور عام 1986.

(137) انظر أيضًا مجموعة من النصوص الجوهرية التي ولّدتها حجة ستراوسون (على سبيل المثال، جون مارتن فيشر 2006 (ص 112-118)، وثومبسون كلارك 2003 (ص 170-6) خُصص الكثير منها لإنكار أو تحديد هذه الفرضية بالضبط في حجة ستراوسون.

(138) وفي رسم هذا التمييز، لا أعتزم اتخاذ موقف بشأن المناقشة بينأندرو شوماخر وآدم سميث بشأن ما إذا كانت المسؤولية الأخلاقية تأتي في أنواع متعددة («المسؤولية والمساءلة والسند») أو يمكن تحليلها باستخدام فكرة تقييمية أساسية واحدة. لأنه حتى لو كان سميث على حق في أن هناك فكرة أساسية واحدة، فإنه قد يظهر بطرق مختلفة اعتمادا على الاختلافات في الكائن - الذات مقابل الفعل - الذي يعتبر الشخص مسؤولا عنه.

(139) قد تنكر وولف أن حالة جنون (جو) و (جوجو) متساوية. لأنها تستطيع أن تزعم أن جو على النقيض من جوجو يتمتع بالقدرة على التعرف على العالم وتقديره، ولو أنه لا يمارس ذلك (ص62). ولكنها لم تستطع أن تفعل هذا إلا بالإصرار على الربط المنتظم بين العملية التي يصل بها المرء إلى (أو غرس فيها) نظرة معيارية من جهة، والطريقة التي يحمل بها هذا المنظور من جهة أخرى. وتوفر نظرية الطموح للخلق الذاتي المواد الفلسفية التي يمكن بها تأمين هذا الارتباط.

# خاتمة

# إدراك الطموح

إذا استطاع أحدهم، على النقيض من نيتشه، «الانغماس بالوجود عن طريق الشعر، هربًا من مستنقعات العدم»، لأنه ليس وحده في المستنقع. رأينا أن تأكيد أرسطو المعروف على أهمية الآباء والمعلمين والمشرعين في التعليم الأخلاقي، لم يمنعه من أن يكون لديه تصور نشط لعملية اكتساب الفضيلة. أرسطو يعتقد أن كون إنسانٍ ما فاضلاً، هو شيء يفعله، حتى لو كانت المساعدة التي تحصل عليها من مدينتك حاسمة لنجاح مشروعك. وفي مناقشتنا لحالة لوسكارن، وجدنا أننا نوضح النقطة ذاتها، مع التأكيد المعاكس؛ فمن حقيقة أن الناس قادرون على خلق ذواتهم، هذا لا يعني أنهم ليسوا بحاجة إلى الآباء والمعلمين والمدربين، وبشكل أعم المساعدين. إن الطموح هو شخص محتاج بشكل مميز، حيث إنه (يرى) مفاهيمه الخاصة، عن القيمة غير كافية. وتضم مجموعة مؤيدين، مثل الأشخاص الذين قد يكون لديهم إدراك أفضل منه للقيم والأسباب الخاصة. كما أنهم يعتمدون بشكل عام على اللطف أو التعاطف أو المساعدة المادية لمن يحبونهم، فمن يميل لارتكاب الأخطاء؛ بحاجة للمساعدة لعدم معرفته بالضبط لما يفعل.

إن ضعف الطموح يضعه في فئة أخلاقية مميزة، من أولئك الذين تُعَدُّ معاملتهم من الآخرين، مسألةً ذات أهمية أخلاقية عميقة على نحو خاص. هذا، في اعتقادي، هو ما يفسّر الصدمة والغضب في مواجهة حالات إساءة معاملة الأطفال. وأعتقد أن لدينا

مجموعة صارمة من البديهيات الأخلاقية، التي تحكم الطرق المناسبة للتصرف بها تجاه الطموح. إننا نشعر بمسؤولية خاصة، عندما نتفاعل مع أطفالنا، طلابنا، مستشارينا، أولئك الذين يتطلعون إلينا، وفي بعض الحالات أيضا الأشقاء والأصدقاء. شعورنا بوجوب الحذر والحساسية واللباقة والتعاطف المطلوبة في هذه التفاعلات، ينم عن إدراك أن هؤلاء الأشخاص بحاجة إلى مساعدتنا، ليغدو نسخة أفضل من ذواتهم. إذا لم نفعل ما يكفي، فقد لا يصلون إلى هناك، وإذا فعلنا الكثير، فإننا قد نعترض طريقهم.

إن التعديلات التي اقترحتها على نظرية العقلانية العملية وعلم النفس الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية، مصممة لدعم البديهيات الأخلاقية التي نستخدمها في هذه التفاعلات. إن البديهيات تحتاج إلى الدعم لأن لدينا -كما سأوضح- ميلاً إلى الشك، فيما إذا كانت الأسباب التي نستجيب لها «حقيقية». وهذه الأسباب، لأمور متنوعة، كثيراً ما يصعب رؤيتها؛ ولدينا دافع كبير لتجنب رؤيتها. (هكلبرى فين) ربما كان قادرًا على فعل الصواب بواسطة (جيم) على الرغم من نظرياته الأخلاقية السيئة، لكن كم كان من الأسهل عليه أن يتخذ القرار الصحيح مع الاستفادة من نظرية أفضل. وبالمثل، فإن بديهياتنا فيما يتعلق بأخلاقيات التفاعل الطموح، تحتاج إلى نظرية أفضل. وفي هذه المناقشة الختامية، أريد أن أعبر عن بعض هذه البديهيات في هذا المجال، والتي برزت إلى حد كبير في افتتاح هذا الكتاب؛ الإنجاب. وآمل أن أكشف بذلك عن مدى الأهمية، حتى على مستوى معاملتنا اليومية لمن نحب، في أن نكون في وضع يسمح لنا، بالاعتراف بحقيقة الأسباب التوقعية.

في الفصل الأول، نظرنا في زوجين من الاقتراحات حول كيف يمكن للباحث في نظرية القرار أن يفسّر اتخاذ قرار يغيّر مسار حياة المرء، مثل اختيار إنجاب الأطفال. ونظرت أولمان مارغاليت في مثل

هذه الخيارات من وجهة نظر للشخص الثالث. وقررت أنه لا توجد طريقة عقلانية للفصل في النقاش بين «شخصٍ تقدّم به السن»، مع مجموعة تفضيلاته الحالية، لتجنب الحياة الأسرية المملة، وبين «شاب» بعد أن تغيرت تفضيلاته تغييرًا عميقًا بسبب مجيء الأطفال، تبنى النظرة التي يؤيدها المسن. كما رجّحت عدم تمكن الفرد من « اختيار» وجهة النظر الأفضل، إذ لا يستطيع إلا «أن يختار»، كما هو الحال بين صناديق الحبوب متطابقة الأنواع. بيد أن (لوري بول) ترى خلاف ذلك. إذ استنتجت إلى وجوب اتّخاذ قرار تحوّلي، إذا أراد الفرد أن يحظى بأفضليات جديدة، وإلا ينبغي للمرء أن يمتنع عن ذلك. أريد أن أعود إلى مسألة عقلانية قرار الإنجاب، التي أراها الآن من وجهة النظر التي أقصيتها؛ وجهة نظر الشخص الثاني للأخلاقية المتميزة. كيف ينبغي لنا أن نستجيب أو نتصرف، كما يجب علينا جميعًا، في مرحلة أو أخرى، مع الأصدقاء وأفراد الأسرة الذين يمضون في قرار الإنجاب؟ كنت قد شددت أعلاه، عل أن النهج الطموح يوفر لنا، إزاء المساعي التحولية واسعة النطاق، إجابات أفضل على السؤالين التفاضليين الشخصيين، الأول والثالث، مقارنة بالسؤالين اللذين قدّمهما لوري بول وأولمان مارغاليت على التوالي. ولكن مناقشتنا لخلق الذات وحالة لوسكارن، أعطتنا سببا للاعتقاد، أنه قد يتجلى نهجي الذي كنت أناقشه في المجال الشخصي الثاني.

لعلي أرغب النظر بالكيفية التي يمكن بها لبول أو أولمان أن يقتربا من السؤال الشخصي الثاني. في مقالها «ما لا يمكنك توقعه»، تطوّر بول نتائج سردها لما تسميه الاختيار التحولي، في مجال الأبوة على وجه التحديد. وتقول: إن إنجاب الأطفال تجربة تحوّلية، ولا يمكن لشخص عقيم أن يعرف ما الذي يفتقده. وتخلص إلى أن هذا الشخص ليس لديه أي سبب ليحزن على عدم الإنجاب. إنها ترى أنه من المنطقي أن تكون مستاءً لعدم وجود X، فقط إذا كنت تستطيع

توقع قيمة X وما تمثّله إليك. فبالنسبة إليها، تتمحور هذه المسألة حول مقدرتك على أن تتصوّر حصول ذاتك في المستقبل، على أشياء كنت محرومًا منها. وبما أن الآباء المحتملين لا يستطيعون فعل هذا، فليس من المنطقي أن يشعروا بالاستياء، حين يكتشفون عدم مقدرتهم على إنجاب الأطفال:

«إن لحجتي أيضا عواقب على أولئك الذين يريدون الإنجاب وحمل أطفالهم بأيديهم، وهم غير قادرين على ذلك. إذا كنت تريد إنجاب طفل، لأنك تعتقد أن إنجاب طفل من شأنه أن يعظم من قيم تفضيلاتك الظاهرية الشخصية، ونتيجة لعجزك عن إنجاب طفل، ومن ثم عجزك عن إشباع هذه التفضيلات، فإنك تقاسي حزناً شديداً أو اكتئاباً أو عواطف سلبية أخرى، تعني حجتي ضمنًا عدم عقلانية استجابتك. وهذا أمر مزعج، بل يجده بعضهم مهيناً، لكنه صحيح. وعندما أقول: إن استجابتك غير عقلانية. فهذا لا يعني أن ردك خاطئ، أو جدير باللوم، أو غير معقول من الناحية الذاتية».

قد يتوقف بعض القراء، عند وصف لوري بول لأسباب الرغبة في إنجاب الأطفال: «أعتقد أن إنجاب طفل سوف يزيد، إلى أقصى حد، قيم تفضيلاتك الظاهرية الشخصية». تذكّرْ أنه وبالنسبة للكاتبة، إنها حقيقة عامة، حول القرار الذي عليك أن تختاره بعقلانية... أن تختار الفعل الذي يؤدي إلى النتيجة بأعلى قيمة متوقعة ومقدّرة. في حالة إنجابك لطفل، فإن النتائج ذات الصلة هي نتائج استثنائية، تتعلق بما سيكون عليه الأمر، بالنسبة لك عند إنجاب طفلك...». وهكذا، فعندما تقول بول: إن أولئك الذين يختارون إنجاب الأطفال، يرغبون في زيادة تفضيلاتهم إلى أقصى حد، فإنها تعتزم استبعاد أولئك الذين قد يرغبون في إنجاب أطفال لأسباب خارجية، مثل الحاجة إلى المزيد من الأيدي من أجل الحصاد. ويمكن لهؤلاء الناس أن يختاروا بعقلانية إنجاب الأطفال. ولكن عندما تشير إلى

الناس الذين لديهم أطفال من أجل «تعظيم... تفضيلات ظاهرية» فإنها تصف مجتمعاً ثرياً نسبيًا، السبب المعياري لرغبتهم في إنجاب الأطفال، غالبًا ما يصب في مصلحتهم فحسب.

ويمكن أن ننحي جانبا الكيفية التي وُصفت بها هذه الحالة المعيارية على وجه التحديد، وما إذا كان من الصواب تلميع الرغبة في إنجاب الأطفال، من أجل تحقيق أقصى قدر من الإشباع التفضيلي. فمن منظور الكاتبة إذا كان الشخص المتحفز لإنجاب أطفال بالطريقة العادية، غير قادر على إنجاب أطفال، فإن أي «مشاعر سلبية» قد يتعرض لها في هذا الاحتمال، تكون غير عقلانية. وعلى الرغم من تلطيفها للأمر وقولها إن مثل هذا الحزن «خاطئٌ، أو جديرٌ باللوم، أو غير معقول من الناحية الذاتية»، فمن المفترض أنها تقصد مقارنة هذا النوع من الحالات، مع حالة يكون فيها للناس سببٌ حقيقيٌ للانزعاج. ومن ثم تدعي أن العقيم الذي لا يشعر بالحزن، يقع في حيرة، على النقيض من أولئك الذين يشعرون بالانزعاج، إزاء فقدان مبلغٍ كبيرٍ من المال (لإثبات نطاق الحالات)، أو فقدان طفل حي. إن اللاعقلانية هي الانزعاج من حالة لا يمكن أن اعتبارها سيئة بالنسبة لهم. قد نقارنهم بطفل مستاء من حرمانه من طبقه المفضل. ليس لدى الطفل أي سبب حقيقي للانزعاج، على الرغم من أننا قد نجده -نظرًا لأنه طبقه المفضل- منطقياً بشكل شخصي، وقد نمتنع -نظرًا لأنه طفل- عن وصف استياءه بالخاطئ أو الجدير باللوم.

ثمة جدل مواز من جانب أولئك الذين لا يريدون إنجاب الأطفال؛ إذ إن لوري بول ملزمة بتوجيه تهمة اللاعقلانية، للشخص الذي لا يريد أطفالاً، لأنه يريد الذهاب إلى الجامعة[140]. يخطئ مثل هذا الشخص، حين يظن أنها تعرف كيف يكون الأمر، إما أن تنجب طفلاً، أو أن تلتحق بالجامعة؛ ولا ينبغي لها أن تحاول اتخاذ قرارها على أساس أي توقع من هذا القبيل. إذ ليس بمقدورها أن تتوقع ما

سيكون عليه الحال، في تجربة الحب الذي ستشعر به تجاه طفلها، أو الإثارة الفكرية التي ستشعر بها في الجامعة. وإذا كان يتحتم عليها إنجاب الطفل، على سبيل المثال، لأن الإجهاض غير متاح بطريقة أو بأخرى، فمن غير المنطقي لها، بحجة بول، أن تحزن على ضياع فرصتها في الحصول على التعليم.

تتوقع بول أن يقاوم القراء استنتاجها، كما أفعل. بيد أنني أعتقد أننا إذا فكرنا في حزن أصدقائنا أو أحبائنا بهذه الطريقة، فسنعاملهم معاملة سيئة. وسنفعل لأننا لا ندرك مأزقهم، ولا الأسباب التي تؤدي بهم إلى تلك الحالة. والواقع أن الراغب في الأبوة الطموح لديه سبب، سبب يبعث على الحزن، إذ يدرك عجزه عن الوصول إلى قيمة معينة. وبما أن الطالب الطموح لديه سبب قوي ليتحسر على عدم إتاحة خيار الاجهاض. فحقيقة أن الشخص لا يملك الوصول الكامل إلى قيمة ما، لا يزيل حسرة الخسارة. بل إن لألم الشخص طابعًا مميزًا وطموحًا، من حيث أن ما يحزن عليه المرء، لن يحصل أبدا على الفرصة، لتعلم مدى قيمة ذلك الطفل، أو ذلك التعليم. يتحسّر المرء على حياة لن يختبرها أبدًا.

والآن دعونا ننتقل إلى أولمان مارغاليت، التي تحلل هذه القرارات كحالات «انتقاء». إن سردها للبنية العقلانية، لما تسميه بالقرارات «الكبيرة»، يشكل كذلك أساساً غير مرضٍ، للاستجابة لحزن فتاة حبلى، أو عقيم لا تستطيع الإنجاب. لا معنى للحزن على غياب حرية الانتقاء، إذا قلَّ الاختيار بين الخيارات، فإن القدرة على الاختيار، لا يمكن أن يمنحها أي شخص بشكل معقول. ولا يعجز المرء عن التصرف، إذا كان هناك نوع حبوب واحد على رف السوبر ماركت. ويصدق القول ذاته على حالة أكثر أهمية، مثل حالة طالب الكلية التي نوقشت أعلاه. ولنفترض أنها كانت لتختار (ولم تختر) الكلية (أ) على الكلية (ب). ففي كليهما مدرسان جيدان، وهي ترى أن كلا منهما ليس لديه ما يقدمه لها أكثر من الآخر. وقد تحزن بعقلانية الرفض

من جانب (ب)، على أساس أنه ينعكس بشكل ضعيف على قيمتها الأكاديمية. (إذا كان لديها سبب للاعتقاد بذلك)، لكنها لا تستطيع أن تحزن على رفضها، على أساس أنها كانت ستحضر (ب). بما أنها كانت ستكتفي باختيار (ب) على (أ)، فإن رفضها من (ب) لا يحرمها من أي شيء. ليس لديها سبب حقيقي للانزعاج حول مكان ذهابها للجامعة. ستكون الأمور مختلفة إذا لم تكن قادرة على الالتحاق بأي كلية. هذه تجربة تحويلية ستكون خسارتها خسارة حقيقية لها. وهذا هو ذلك، حتى لو كان في الواقع صحيحاً جزئيا، لأنها لا يمكن أن ترى تماما ما يمكن أن يكون مفقوداً.

والآن دعونا ننتقل إلى أولمان مارغاليت، التي تحلل هذه القرارات بوصفها حالات «انتقاء». إن سردها للبنية العقلانية لما تسميه بالقرارات «الكبيرة» يشكل كذلك أساساً غير مرضٍ للاستجابة لحزن فتاة حبلى، أو عقيم لا تستطيع الإنجاب. فلا معنى للحزن على غياب حرية الانتقاء؛ وإذا قلّت الاختيارات، فإن القدرة على الانتقاء لا يمكن أن يقيّمها أي شخص منطقيًا. كما لا يعجز المرء عن التصرف إذا كان هناك نوع حبوب واحد على رف السوبر ماركت. ويصدق القول ذاته على حالة أكثر أهمية، مثل حالة طالبة الكلية التي نوقشت أعلاه. ولنفترض أنها كانت لتختار (ولم تختر) الكلية A على الكلية B. كلا الخياران جيد، وهي لا ترى أفضلية كلية على أخرى. بيد أنها قد تحزن على رفض قبولها من الكلية B، على أساس أنه ينعكس بشكل ضعيف على قيمتها الأكاديمية (إذا كان لديها سبب للاعتقاد بذلك)، لكنها لا تستطيع أن تحزن على الرفض، بحجة أنها كانت ستذهب للكلية B. وبما أنها لم تجزم باختيار الكلية B على A، فإن رفضها منها، لا يحرمها من أي شيء. ومن ثم فليس لديها سبب حقيقي للانزعاج حول إلى أي كلية ستذهب. بيد أن الأمور ستختلف إذا لم يكن بمقدورها الالتحاق بأي كلية، فهذه تجربة تحولية، ستكون خسارتها خسارة حقيقية لها. وهذا صحيح،

حتى لو كان في الحقيقة صحيحاً جزئيًا، لأنها لا تستطيع رؤية ما ستفقده تمامًا.

ونريد أن نتمكن من التمييز بين الحالات التي يحرم فيها المرء من تجربة الانتقاء، والحالات التي يحرم فيها من تجربة الطموح. إذ يؤدي إدراك الطموح، إلى قيام المنتقي بالتقليل من شأن الخسائر، التي يتكبدها المستحقون عندما تكون بمعزل عن العمليات الطموحة. والحق أن كلّا من الطموح والمنتقي في وضع لا يعرفان به ما ينقصهما، لكن الفرق بينهما هو أن الطموح كان بصدد محاولة معرفة ما ينقصهما. والحقيقة إن إدراك الطموح أنه لن يعرف أبداً ما الذي يفتقده، من شأنه أن يشكّل له مصدرَ أسى مبرّراً تمامًا.

يعطي الابتعاد عن الطموح المرء سببًا للرثاء، إذ تقوم حالة الطموح على القيمة التي يدرك الآن أنه لن يكتسبها البتة. يعمل المفكر التوقعي من أجل التخوف المستقبلي من القيمة. إذ يعتمد على التوصل إلى حالة قيمية، قد يهدّد الإقصاء عنها إدراكه الكلي للقيمة. عندما يشعر مثل هذا الشخص بالضياع والاقصاء، فإن شعوره يعكس بشكلٍ صادق ما حدث له. ثمة نوع مميز من الحزن، مناسب لفقدان شيء كنت قد بدأت للتو في محاولة التعرّف عليه. وهذا الحزن استجابة عقلانية لتجربة العقم، وكذلك لتجربة الاضطرار إلى التخلي عن طموحات المرء التعليمية، انتقالًا إلى الأمومة. والطالبة الجامعية الطموحة، التي يجب أن تتخلى عن تلك الأحلام لتربية طفل، معرضة للشعور بأنها كانت تعتمد على تجربة الكلية، كمصدر لمعنى ما في حياتها. إذ لا تعرف من تكون إذا ما تحتّم عليها الابتعاد عن مسارها التعليمي.

تتحدّث المؤرخة إيلين ماي (Elaine May) عن انتشار شعور متماثل بين المصابين بالعقم. فأثناء تأليف كتابها عن العقم في أمريكا ما بعد الحرب، وضعت إعلاناً في مجموعة متنوعة من

الصحف والمجلات، تطلب به مِن مَنْ لا أطفال لديهم أن يكتبوا لها عن تجاربهم. في كتابها عقيم في أرض الميعاد (Barren in the Promised Land)، تقدم عينات تمثيلية لأكثر من 500 رسالة تلقتها. كتبت «مارشا» (الأسماء مجهولة المصدر) إليها الآتي:

«مرارة الخسارة، قضيت ست سنوات من حياتي أحاول أن أكون أماً، بيد أن المحاولة كان ميئوساً منها. لفترة من الوقت لم أقوَ على التفكير بالمستقبل. فقد حاصرتني فكرة واحدة وسيطرت على ذهني كليًا، كيف أعرّف نفسي إذا لم أفعل هذا؟ ماذا أكون إن لم أكن أماً؟»

إخبار (مارشا) أنها لم تكن أمًا من قبل، وأنها الشخص ذاته الذي كانت عليه، قبل أن تبدأ رحلة خصوبة لست سنوات، لن يساعدها بأي حال من الأحوال. فهي ليست الشخص ذاته، بعد أن أقصت قيمها الأخرى في سبيل الأمومة. بيد أنها لا تتحسّر على ما فاتها خلال تلك الفترة، عندما تندب سنواتها الضائعة. فهي لم تهتم بتحقيق تقدم في حياتها المهنية، أو ممارسة هواياتها خلال ذلك الوقت. لقد فقدت الشغف بأي شيء آخر، إذ إن الاستثمار العاطفي في قيم الأمومة، يقوّض اهتمامها بأي شيء آخر. وينعكس هذا الشعور في سياق حالة أخرى، كان لأماندا آراء متناقضة في البداية بشأن الأمومة، فقد كانت وظيفتها كسكرتيرة قانونية تُشغل وقتها كليًا. مع ذلك، خلال فترة محاولة علاج العقم، فقدت اهتمامها بوظيفتها كما في أمور أخرى، تصف حالتها بالآتي:

«أهيم أدور بلا محور، أسأل ذاتي كل يوم ماذا سأفعل بحياتي؟ وكيف سأملأ هذا الفراغ في روحي؟ أرغب في تحقيق شيء آخر في يوم من الأيام، ولكن في الوقت الراهن أدرك أن علي أولاً أن أتماثل للشفاء، وأتحسّر على الأمر لمدة كافية».

إن الخطأ النموذجي الذي ارتكبته أماندا هو «الضياع» بسبب

«التساؤل»، يشير إلى زلة فرويدية، لأنها تصف نفسها بأنها تفتقر إلى أي شيء ذي قيمة، أو معنى أو مصلحة، يمكن من خلاله توجيه مسارها في الحياة. لقد تركت وظيفتها، وبلغ بها اليأس كل مبلغ، وتشعر أن لا شيء سوى «الفراغ» في روحها. لديها إحساس أن المستقبل يحمل لها قيمًا لتقدّرها، لكنها في الوقت الحالي لا تستطيع التشبث بذلك. وقد تكون على حق؛ إذ إن المضي إلى الأمام يستلزم الاعتراف بما فقدته. (لابد لي أولاً أن أتماثل للشفاء والتحسّر).

لو كنت صديقة أماندا لكان من القسوة أو غير المجدي، إخبارُها أن حزنها غير عقلاني. وتتأتى صحة هذا من حقيقة أن لديها أسباباً كثيرة، ليشعرها كلام كهذا بالاستياء. إنها تحزن على فقدان نفسها. فحرمانها من القيمة يشعرها أنها تفتقر إلى الهوية. إن أعمق قيمها واهتماماتها ورغباتها بالنسبة لها، مشروع الأمومة، إذ تشكل جوهر إحساسها الشخصي بذاتها. وإذا اعترفنا بأسباب انزعاجها، فإننا نعترف بأنها فقدت الشخص، الذي كانت تحاول أن تكونه، ومن ثم الشخص الذي هي عليه الآن.

يكون الشخص الطموح عادةً منفتحاً على تجربة مميزة، تتمثل في فقدان كل شيء، دون أن يظهر أنه فقد أي شيء على الإطلاق. إذ إن حالته من حيث القيمة، وحسب منظوره الخاص، مشتقة من الحالة التي يطمح بالوصول إليها، وعليه، يكون عرضة لتجربة خسارة القيمة. على الطموح أن يزرع بذور قيمه في كل موضع محتمل، ويتقبل ما يأتي بعد ذلك.

وحتى أقول ما لدي بمنتهى البساطة، كنت حتى هذه اللحظة، أرى العقم وعدم إمكانية التبني يمثلان حالة واحدة من العجز (بأي شكل من الأشكال). كما أن حجة لوري بول لا تقتصر على اعتبار حزن العقيم الذي بمقدوره أن يتبنى غير عقلاني. والفرق بين شكلي العجز غير هام، عند وصمهم بعدم العقلانية. لكن هذا تمييز مهم

لفهم أنواع ضعف الطموح، ولرؤية الطرق التي قد تصبح بها استجاباتنا للطموح قاصرة، عندما يتعلق الأمر بأصدقائنا. ألفيتني مدفوعةً نحو إثارة إمكانية التبني في مرحلة، كان ينبغي أن أعترف فيها أن موضوعاً كهذا سابق لأوانه. في واقع الأمر، أظن أنني أدركت أن الكلمات التي خرجت من فمي كانت خاطئة، بل قاسية. ما الذي دفعني إلى الإيحاء بهذا، لمَ فعلت؟ أليس من الانغماس الذاتي أن أكون مرتبطًا بفكرة إنجاب أطفال بيولوجيين؟ لماذا ألمحت إلى أن علامة الرغبة في الأطفال «للأسباب الصحيحة»، مهما كانت، أن يكون المرء سعيدًا بمجيئهم بأي طريقة؟ تزداد قسوة مثل هذه الاستجابة وجهلها، عندما تأتي من شخص مثلي، حال اكتشاف صديقتي لأمر العقم، وهي التي كانت تحلم بلحظة إنجاب طفل من رحمها. أما الراغبون في تبني أطفال رضّع، بدلًا من الأطفال الأكبر سنًا، فيمكن أن يتعرضوا للنوع نفسه من النقد. لماذا نجد أنه من الطبيعي تكليف الأشخاص المصابين بالعقم بعلاج الزيادة السكانية أو بمواجهة مصاعب التبني؟

إخال أن نوعًا معينًا من القسوة يولّد صعوبة تنظير الأسباب التوقعية أو ترشيدها. وأحد الأشكال التي يتخذها هذا هو عدم الرغبة في الاعتراف بخسارة الطموح كخسارة حقيقية، إذ نتعامل مع الشخص الطموح كما لو لم تكن لديه إمكانية الوصول إلى القيمة المعنية. وعلى سبيل المثال، تقول إيلين مايو: إن الفيلسوفة ديردري كيرني (Deirdre Kearney) كانت واحدة، من بين عددٍ مِمَّن قدّموا قائمة بملاحظات هجومية تتكرّر عليهم: «تتملكني رغبة عميقة في تأليف كتاب يحمل عنوان: محظورات الحديث أمام المصاب بالعقم! تجاهل الأمر وامضِ فقط». «لا أظن أنه كان ليزعجني لو لم أستطع إنجاب أطفال». من المفترض أن الشخص الذي أدلى بهذا التعليق الأخير، والذي سأدعوه (بيل)، يختبر فقدان حضانة أطفاله، ويراها خسارة عظيمة. إذ إنَّه يقدّر قيمة الأبوة، لكنه ينفي

إمكانية الوصول إليها مقدمًا. وعليه، لا يعتقد أن العقم خسارة لمن لم يختبر الأبوة قط.

اتّخذ شكل القسوة الذي أظهرته تجاه صديقتي شكلاً معاكسًا، فبدلاً من معاملتها كما لو لم يكن بوسعها الوصول إلى أسباب الأمومة، كنت أتجاهل الوصف التوقعي لسببها. كيف لم أستشعر حزن صديقَتي على فقدان طفلها غير المولود؟ كيف لم أتوقع انغماسها في احتمال حرمانها من تجربة الحمل والولادة؟ لا ينبغي الخلط بين هذه الرغبات، ورغبات شخص ما، ينظر إلى هذه التجارب باعتبارها غايات نهائية، أو باعتبارها قيمة جوهرية (إذا كان من الممكن أن يكون هناك مثل هذا الشخص). كما أنها في خضم حزنها لا تنسجم تمامًا مع ما يحدث. فهي لم تزل تريد أن تختبر تلك التجربة، وذلك لأن صور حملها وولادتها، كانت الشكل (التوقعي) الذي اتخذته رغبتها في أن تصبح أماً، وعلى الرغم من معرفتها أن الأمومة تختلف تمامًا عن تجربة الحمل، بيد أنها في الوقت الراهن، يمنعها إدراكها المحدود للقيمة من فصل هاتين الحالتين. فالحمل أو إرضاع المولود، قد يكون أبعد ما يمكن أن تراه في مشروع الأمومة. فمن خلال تطلعها إلى هذه التجربة، تشكل لديها فهم متقدم لمزايا تجربة الأمومة فقط. (إنني واثقة تماماً أنها وغيرها من المقبلات على الأمومة لم يتخيَّلْنَ تربية مراهق).

ردّ لوري بول على ديردري كيرني، وردّي على صديقتي، يتقاسمان حماقة الطريقة التي تستثمر بها العقيم في الأمومة. فإذا كان إنجاب طفل مثل ركوب أفعوانية، أو تذوق نكهة جديدة، وهو ما نفعله لنختبر تجربة جديدة، فإن لوري بول محقة، في أن الحرمان لا يترك أي أثر على الشخص المحروم. ولا يمكن حقًا «سرقة» شخص من هذه التجربة، لأنه لا يستطيع أن يشعر بالخسارة. إذا لم تكن قد تذوقت الشوكولاتة أبدًا، فربما يقول لك محب للشوكولاتة مثلي «يا للخسارة، لقد فاتك شئ عظيم». ولكن ليس أنا أو أنت، من لديه

سبب يزعجه، إزاء احتمال نهاية إمدادات الشوكولاتة في العالم. والشيء ذاته ينطبق على التغيرات العميقة في الحياة، التي لم يكن للمرء أي اهتمام بها؛ فالشخص الذي كان غير مبال تماماً بمشروع الأبوة، أو تقدير الأوبرا، أو السفر إلى مصر، أو التحول إلى رائد فضاء، ليس لديه أسباب تدعوه إلى الانزعاج، إذا ما حاد مساره عن أيٍ من هذه المساعي.

عوضًا عن ذلك، يُفترض أن إنجاب طفل قرار عادي مثل قرار شراء سيارة. وكمثال على ذلك تبحث (س) قرار شراء سيارة حتى تصل إلى عملها بسهولة أكبر. سيكون من المعقول تمامًا أن إمكانية اقترابها من العمل، ستمكنها من الاعتماد على وسائل النقل العام. والإشارة إلى الفوائد العرضية لهذا الخيار البديل، مثل التخفيف من الأضرار البيئية، والعيش بالقرب من نشاط المدينة، وممارسة المزيد من التمارين في الطريق إلى المكتب إلخ، ملاحظات في محلها تمامًا. قد يكون من دواعي سرورها أن تجمع بين حل مشكلة النقل التي تواجهها، وبين مشاكل أخرى، مثل مشكلة الحياة الاجتماعية والبيئية، ومشكلة نمط الحياة الصحية. وإذا كان إنجاب طفل أشبه بشراء سيارة جديدة، سيكون من المناسب حينئذ، الإشارة إلى إمكانية المساهمة في حل مشكلة طفل متبنى، لشخص علم للتو بصعوبة إنجابه لطفل، دون تدخل طبي باهظ التكلفة؛ وأن المولود الجديد سيحرمه النوم لأشهر عديدة، ومن ثم سينخفض أداؤه في العمل؛ إلى جانب أن الحمل له نتائج فظيعة على أسنان الشخص وعلى صحته العامة.. إلخ.

بيد أن حديثاً كهذا، مع شخص يواجه احتمالية العقم، سيكون قاسيًا بلا شك. كما أن سؤالها بأن تقارن حدثاً من شأنه أن يغير مسار حياتها (الإنجاب)، بأشياء عادية، إلى الحد الذي يجعلها غير مهمة البتة، في سياق مواجهة هذه القيمة. قد تهتم لأمر صحتها ووظيفتها وأموالها، ومعضلة الأطفال غير المرغوب فيهم، قبل هذه

التجربة وبعدها، لكن قد تتلاشى أهميتهم في غمار خسارة كهذه. في مرحلة ما سيتعين على معظم الآباء، الموازنة بعناية، بين رفاهية أحد الأطفال، أو الالتفاف حول الأقل حظًا منهم، أو بين صحتهم ومهنتهم. إذ لا تنحصر المشكلة في أن قيمة الطفل غير الموجود تقلل من قيمة كل شيء، بل إن المقبل على التجربة، لا يعرف حتى الآن كيف يزن جميع هذه الأشياء. إن إدراكها لقيمة الأمومة لا يتشابه وإدراك (س) لقيمة شراء سيارة، إذ تفقد الصحة والوظيفة وغيرها من الأمور قيمتها عندما تقترن بقيمة الطفل. وهذا مجرد شرط ضروري؛ فإذا كانت شخصياتنا تتشابه، فقد لا تشعر بالأمومة في المنزل، إلا بعد مرور بعض الوقت، بعد أن يراها العالم أجمع أماً، ويعاملها على هذا النحو. ولا ينطوي التحول إلى الأمومة على فقدان المنظور الجيد للأشياء، التي اعتاد المرء تقديرها، ولكن قد يختل إدراكه لقيم، كانت في السابق تعني الكثير. لم أكن واثقة من تقديري لأشياء، اعتدت على وضعها بمنزلة خاصة، كيفية تقدير المال والصحة والأخلاق «بوصفي أماً». وبهذا نستنتج إن إعادة بناء قيم المرء يستغرق وقتاً طويلاً؛ وكثيرا ما تنطوي المساعي التحولية الواسعة النطاق، على نوع من الولادة الجديدة، فيما يتعلق بالقيم المصاحبة لأحداث تحولية.

عندما نخبر شخصًا لم يستوعب فداحة خسارته بعد، عن مراكز التبني، فإننا نقضي على وجهات النظر التقييمية المتعددة، التي تقسّم أفضلياتها بفاعلية. إذ نتعامل مع العقيم وكأنه منسجم مع خيارات لا يتمتع بها حتى اللحظة؛ إذ ما يزال يجتهد ليختبر الأبوة. وبهذا، نتجاهل مدى ضعف موقعه التقييمي، أي إحساسه بهويته في تلك اللحظة.

يشكّل السبب التوقعي صعوبة تفسيرية مميزة، نستغلها في استجابتنا للطموح. ولا تكون الأسباب سوى إجابات على «لماذا»، الأسئلة إما «لماذا تعتزم؟» أو «لماذا هذا الخيار؟». فالشخص

الطموح ليس في وضع مثالي، يسمح له بالإجابة على مثل هذا السؤال، ولسببه دائمًا وجه قريب، حيث يصوّر الاستشهاد به نشاطه، على أنه أقل من المعتاد، ووجهٌ بعيدٌ، يجعل نشاطه الحالي يتجاوز نشاطه المعتاد. لا يمكن لطالبة الموسيقى أن تُعيد سبب ذهابها للدرس، لحصد أعلى الدرجات، أو لأن الموسيقى ذات قيمة جوهرية. لا تستطيع العقيم قول إنها تريد أن تختبر الأمومة لأسباب أنانية بحتة، ترغب كل الرغبة في تجربة استثنائية؛ كما أنها لا تستطيع القول إنها تتصرف بدافع حب أبوي. سيواجه المفكر صاحب التوقعات في تفسير لماذا يفعل، ما يفعله بالضبط، وعلى الرغم من ذلك سيقول عند وصوله إلى وجهته «هذا هو السبب». إذ إن إدراكها العقلاني الحالي لذاتها مبني على الفهم الأفضل الذي تتطلع إليه يومًا ما. إذا أردنا أفضل تبرير لأفعالها، علينا أن ننتقل إلى ذاتها المستقبلية.

ولذلك فادة جمّة، على الأقل في حالة الأبوة. إنه لمرعب أن نرغب في أطفال لأسباب وجيهة (نقدّرها في النهاية). إذ ما نبحث عنه في تطلعنا نحو تجربة الأبوة هو حب طفل معين لمصلحته. بيد أنه في حالة الولادة أو التبني، لا يمكن لأحد معرفة ما سيحصل عليه مسبقًا. علينا أن نكون منفتحين على حب أي طفل، لكن هذا لا يعني وجوب محبة كل طفل. إذ ليس مطلوباً منّا محبّةُ الأطفال بشكل عام أو إيواؤهم، قد يكون هذا شرطاً وظيفيًا لمدرسة حضانة، على سبيل المثال. يتعين في حالتنا أن نكون منفتحين على أن نحب طفلاً محددًا (أو بضعة أطفال)، هؤلاء الأطفال على وجه التحديد وليس غيرهم. وعليه، فإن مضمون الموقف الذي تتحرك به ذواتنا نحو الأبوة، يجب أن يكون غير محدد، ولكن يمكن تحديده. إنه لأمر جيد أن ندخل في مجال الأبوة لأسباب ناقصة؛ إذ يتيح ذلك لأطفالنا ملء أي فراغ نستشعره في التجربة.

---

(140) من الآن فصاعدًا سأتحدث كما يتحدث بولس عن الأمومة على وجه التحديد. الكثير مما يجب أن أقوله سيصدق إلى حد ما بالنسبة للرجال، لكن النقاط التي أوضحها هنا تبرز أكثر عند النظر إليها فيما يتعلق بالنساء. لأن أعباء تربية الأطفال والحزن من عدم الإنجابيتقع بشكل مميز على النساء أكثر مما تقع على الرجال. لقد كانت وما تزال حقيقة اجتماعية وثقافية أن مثل هذه القضايا تمس النساء والرجال بشكل غير متساوٍ.

# المراجع


Aloi, J. A., 2009: "Nursing the disenfranchised: women who have relinquished an infant for adoption Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, 2009, 16, 27–31.

Anscombe, G. E. M. 1963. Intention. Second edition. Oxford: Basil Blackwell.

Aristotle 1980: Ethica Nicomachea. (Ingram Bywater, ed., Oxford: Oxford University Press))

Arpaly, Nomy. 2003: Unprincipled Virtue: An Inquiry Into Moral Agency. (New York: Oxford University Press)

Anderson, E. 1997: "Practical Reason and Incommensurable Goods", in Incommensurability, Incomparability and Practical Reason, (ed. R. Chang) Cambridge, Mass: Harvard University Press..

Augustine, 1993: On Free Choice of the Will, trans. Thomas Williams (Hackett, IN).

Berofsky, B. 1995: Liberation from self: A Theory of Personal Autonomy, Cambridge University Press.

Barnes, J. ed., 1984: The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation Princeton: Princeton University Press.))

Bratman, Michael. 1979: "Practical Reasoning and Weakness of the Will," Nous 13.___________ 1987: Intention, Plans and Practical Reason (Chicago: University of Chicago Press.))

Bratman, M. 2003: "Autonomy and Hierarchy," Social Philosophy and Policy.

Broadie, S. 1991: Ethics with Aristotle. New York.

Broadie, S., ed. 2002: Aristotle, Nicomachean Ethics trans. Christopher Rowe Oxford: Oxford University Press.))

Burnyeat, M. Aristotle On Learning to Be Good. In Amélie Oksenberg Rorty, ed., Essays On Aristotle's Ethics, University of California Press: Berkeley, 1980, pp. 69-92

Buss, S. 2012: "Self Determination in the Passive Mode," Ethics

Buss, S. ms. "Why a Determinate Constitutive Aim is Incompatible with the Conditions of Rational Agency""

Callard, A. 2014: Ignorance and Akrasia Denial in the Protagoras,"

Oxford Studies in Ancient Philosophy

Callard, A. 2015: Review of Adrienne Martin, How We Hope: A Moral Psychology, Ethics

Callard, A. : 2015 "The Weaker Reason," Harvard Review of Philosophy vol. 22

Callard, A., "Liberal Education and the Possibility of Valuational Progress," under review

Callard, A. Proleptic Reasons forthcoming in Oxford Studies in Meta-Ethics vol. 11

Chang, R. 1997: 'Introduction,' in Incommensurability, Incomparability and Practical Reason, (ed. R. Chang) Cambridge, Mass: Harvard University Press

Clarke, Randolph. 2003: Libertarian Accounts of Free Will (Oxford: Oxford University Press))

Clarke, Randolph 2005: "On an Argument for the Impossibility of Moral Responsibility," Midwest Studies in Philosophy, 29 pp. 13–24

Coope, U. 2012: "Why does Aristotle ink that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?" Phronesis 57 pp. 142-163

Cooper, J. ed., 1997: Plato, Complete Works. Hackett : Indianapolis))

Davidson, D. 19801: "Actions, Reasons and Causes," in Donald Davidson, Actions and Events. Oxford: Clarendon Press))

Davidson, D. 19802: "How is Weakness of the Will Possible?" in Donald Davidson, Actions and Events. (Oxford: Clarendon Press.)

Davidson, D. 1985:"Deception and Division,"in E. Lepore and B. McLaughlin (eds.), Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. (New York: Blackwell.))

Dickens, C. A Tale of Two Cities

Doka K.J., ed. (1989) Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow. Lexington Books, New York

Doris, J. 2002: Lack of Character, Cambridge University Press

Dworkin, G. 1976: "Autonomy and behavior control," The Hastings Center Report

Ekenberg, T. 2015: "Voluntary Action and Rational Sin in Anselm of Canterbury," the British Journal for the History of Philosophy

Ekstrom, L. 1993: "A Coherence Theory of Autonomy," Philosophy and Phenomenological Research

Elster, J. 1982: "Sour Grapes: Utilitarianism and the Genesis of

Wants," in Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), Utilitarianism and Beyond. Cambridge University Press

Fischer, J. 2006: "The Cards that Are Dealt You," Ethics

Frankfurt, H. 1971: "Freedom of the Will and the Concept of a Person," Journal of Philosophy. Frankfurt, H. 1978: "The Problem of Action", American Philosophical Quarterly, 15(2): 157–62

Frankfurt, H. 1976: "Identification and Externality" in Amelie Rorty, ed., The Identities of Persons Berkeley University of California Press 1976

Frankfurt, H. 1988: "Identification and Wholeheartedness," in his The Importance of What We Care About Cambridge University Press))

Frede, M. and Long, A., 2012: A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought Sather Classical Lectures, 68 (Berkeley: University of California Press). Garnett, M. 2013: "The Autonomous Life: A Pure Social View," Australasian Journal of Philosophy

Goodfellas, 1990: Directed by Martin Scorsese, Warner Brothers Films.

Hardy, G. 2005 (1940): A Mathematician's Apology, published by the University of Alberta Mathematical Sciences Society, available since 2005 at http://www.math.ualberta.ca/mss/

Harman, E. 2015 "Transformative Experiences and Reliance on Moral Testimony," Res Philosophica

Harman, G. 2003: "No Character or Personality," Business Ethics Quarterly

Harman, G. 2000: "Desired Desires," in his Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 2000), pp. 117–136, at p. 135

Holton, R. 2004: "Rational Resolve" (RR) Philosophical Review 113 (4)

Irwin, T. H. 1999: Aristotle: Nicomachean Ethics. Translated, with introduction, notes, and glossary Hackett: Indiannapolis))

Jackson, F. 1984: "Weakness of Will," Mind vol. 93, no. 369

Jimenez, M. 2016: "Aristotle on Becoming Virtuous by Doing Virtuous Actions," Phronesis

Jones, Karen. 2003: "Emotion, Weakness of Will and the Normative Conception of agency" in A. Hatzimoysis (ed.) Philosophy and the Emotions Cambridge: Cambridge University Press))

Kamtekar, R. 2004: "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character," Ethics

King, S. 2000: On Writing, NYC: Simon and Schuster))

Kolodny, Niko "Love as Valuing a Relationship," Philosophical Review 112(2):135-189 (2003))

Kolodny, Niko. 2005: "Why Be Rational?" Mind vol 114, no. 455

Korsgaard, C. 1986: "Skepticism about Practical Reason," The Journal of Philosophy, Vol. 83, No. 1., pp. 5-25

Korsgaard, C. 1996: The Sources of Normativity, Cambridge University Press

Lawler, J. 2013: For Jessica Lawler and Daughter Publishing

Leiter, B. 2011: "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche," in John Richardson and Brian Leiter, eds., Nietzsche, Oxford University Press

Lewis, David. 1989: "Dispositional Theories of Value." The Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary. Volume 63: 113-137

Little, M. "Abortion and the Margins of Personhood," Rutgers Law Journal vol. 39 2008

Marcus, R. 2014: "The Tragedy of Ryan Loskarn," The Washington Post, Feb. 16th

Markovits, J. 2010. "Acting for the Right Reasons," Philosophical Review, 119(2), 201–42

Markovits, J. 2011a. "Why Be an Internalist about Reasons?" in Oxford Studies in Metaethics: Volume 6. Oxford: Oxford University Press, 255–79

Markovits, J. 2011b. "Internal Reasons and the Motivating Intuition." In Michael Brady (ed.), New Waves in Metaethics. London: Palgrave Macmillan, 141–65

Martin, A. 2013: How We Hope: A Moral Psychology (Princeton: Princeton University Press))

May, E. 1995: Barren in the Promised Land (Basic Books, New York, NY)

McDowell, J. 1998: "Virtue and Reason," in his Mind, Value and Reality Cambridge, Mass.: Harvard University Press) )

McDowell, 1998: "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology," in his Mind Value and Reality Harvard University Press

McGrath, S. 2011: "Skepticism about Moral Expertise as a Puzzle for Moral Realism," Journal of Philosophy 108: 111-137

McIntyre, Alison. 1993: "Is Akratic Action Always Irrational?" in 0 . Flanagan and A. Rorty (eds.), Identity, Character and Morality Cambridge, Mass.: MIT Press))

Mele, A. (1995). Autonomous agents. New York: Oxford University Press. Millgram, E. 1997: Practical Induction, Harvard University Press

Moran, R. 2002: 'Frankfurt on Identification' in Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt, Buss, Sarah (ed.), Bradford Book, MIT Press: Cambridge MA: 189-217

Murdoch, I. 1996: "Metaphysics and Ethics" Schweiker (eds.), Iris Murdoch and the Search for Human Goodness (Chicago: University of Chicago Press), p.252. in Maria Antonaccio and William

Nielsen, K. 2011: "Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives" The Philosophical Review vol. 120.no. 3 Nietzsche, F. 1966: Beyond Good and Evil, trans. Walter Kaufmann, Random House

Noggle, R. 2005: "Autonomy and the Paradox of Self-Creation" in James Taylor, ed., Personal Autonomy, Cambridge University Press

Owen, D. and Ridley, A. 2003: "On Fate," International Studies in Philosophy

Parfit, D. 2011: On What Matters vol. 1 Oxford: Oxford University Press))

Paul, L. A. 2014: Transformative Experience. Oxford: Oxford University Press

Paul, L. 2015: "What you can't expect when you're expecting," Res Philosophica 92:2

Paul, S. 2011 Deviant Formal Causation JOURNAL OF ETHICS & SOCIAL PHILOSOPHY

Pettigrew, R. Transformative experience and decision theory," forthcoming in Philosophy and Phenomenological Research

Rahman, Z. 2014: In the Light of What We Know (Farrar, Strauss and Giroux: New York, NY)

Raz, J. 1988: The Morality of Freedom, Oxford University Press

Railton, P. 1992: "Pluralism, Determinacy, and Dilemma," Ethics 102

Rosati, C. 1995: "Persons, Perspectives and Full Information Accounts of the Good," Ethics 105

Scheffler, S. 2010 "Valuing," in his Equality and Tradition, pp. 15-40

(Oxford: OUP)

Schillebeeckx, E. 1969: God and Man, trans. Edward Fitzgerald and Peter Tomlinson, (New York: Sheed and Ward)

Schmidtz, D. 1994: "Choosing Ends," Ethics (Vol. 104, No. 2), pp. 226-251

Schroeder T. and Arpaly N. 1999: "Alienation and Externality" Canadian Journal of Philosophy

Setiya, K. 2007: Reasons without Rationalism, Princeton University Press

Smith, A. 2005: "Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life," Ethics

Smith, M. 1995: "Internal Reasons," Philosophy and Phenomenological Research vol. LV no. 1, pp. 109-131

Smith, M. 1987: "The Humean Theory of Motivation," Mind vol 96, no. 381

Smith, M. 1992: "Valuing: Desiring or Believing?" in D. Charles and K. Lennon (eds)., Reduction, Explanation, and Realism (Oxford: Oxford University Press))

Smith, W. 1872: A Smaller History of Greece, from the Earliest Times to the Roman Conquest (Harper & Bros., New York)

Sobel, D. 1994: "Full Information Accounts of Well-Being," Ethics 104 pp.784-810

Stocker, Michael. 1979: "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology," The Journal of Philosophy vol. 76, no. 12.

___________1992: Plural and Conflicting Values. (New York: Oxford University Press))

Strawson, G. The Impossibility of Moral Responsibility Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Vol. 75, 1994), pp. 5-24

Strawson, G. Freedom and Belief (Oxford: Oxford University Press, 1986))

Ullmann-Margalit, Edna and Morgenbesser, S. 1977: "Picking and Choosing," Social Research, Vol. 44, No. 4, pp. 757 -785

Ullmann-Margalit, Edna. 2006. "Big Decisions: Opting, Converting, Drifting." In Political Philosophy, edited by Anthony O'Hear, Vol. 58 of Royal Institute of Philosophy Supplements, 157–172

Valdman, M. 2011: "Autonomy History and the Origins of our Desires," Journal of Moral Philosophy

Velleman, D. 2002: "Motivation by Ideal" pp.90-104 Philosophical

Explorations 5 2))

Velleman, D. 1998: 'Brandt's definition of good," Phil Review 97

Walker, Arthur. 1989: "The Problem of Weakness of Will," Nous vol. 23, no. 5

Wallace, J. The View from Here. On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret (New York: Oxford University Press, 2013)

Watson, G. 1975: "Free Agency," The Journal of Philosophy

_______1987: "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian theme" in John Martin Fischer, ed., Perspectives on Moral Responsibility

Wiland, E. 2014: "Rossian Deontology and the Possibility of Moral Expertise," in Oxford Studies in Normative Ethics, ed. M. Timmons, Oxford University Press vol. 4

Wiggins, David. 1980:"Incommensurability: Four Proposals" in Ruth Chang, ed. Incommensurability, Incomparability and Practical ReasonCambridge, MA: Harvard University Press))

Williams, B. 1981: "Internal and External Reasons", in his Moral Luck (Cambridge University Press)

Williams, B. 1981: "Persons, Character and Morality," in his Moral Luck (Cambridge University Press)

Williams, B. 1995, "Internal Reasons and the Obscurity of Blame," in his Making sense of Humanity (Cambridge: Cambridge University Press) 39-45

Wolf, S. 1987: "Sanity and the Metaphysics of Responsibility," in Ferdinand Schoeman, ed., Responsibility, Character, and the Emotions, Cambridge University Press

Wolf, S.: "Character and Responsibility," forthcoming in The Journal of Philosophy

Wu, W. 2011: "Attention as Selection for Action," in Attention: Philosophical and Psychological Essays, Christopher Mole, Declan Smithies, and Wayne Wu, eds., New York: Oxford University Press))

